Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/biblische-studien_1909_14_1-2

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR J. v. **BELSER** IN TÜBINGEN, PROF. DR **M. FAULHABER** IN STRASSBURG I. E.,
PROF. DR J. **FELTEN** IN BONN, PROF. DR G. **HOBERG** IN FREIBURG I. BR.,
PROF. DR N. **PETERS** IN PADERBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

XIV. BAND, 1. UND 2. HEFT:

DIE WIEDERKUNFT CHRISTI

NACH DEN

PAULINISCHEN BRIEFEN

VON

DR THEOL. **FRITZ TILLMANN,**
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT BONN.

Printed in Germany

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1909.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

VIERZEHNTER BAND.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr J. v. BELSER in Tübingen, Prof. Dr M. FAULHABER in Strassburg i. E., Prof. Dr J. FELTEN in Bonn, Prof. Dr G. HOBERG in Freiburg i. Br., Prof. Dr N. PETERS in Paderborn

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

VIERZEHNTER BAND.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1909.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt

des vierzehnten Bandes.

Seite

Erstes und zweites Heft: Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen von Dr theol. Fritz Tillmann, Privatdozent an der Universität Bonn 1

Drittes Heft: Der Verfasser der Eliu-Reden (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung von Dr Wenzel Posselt . . 207

Viertes Heft: Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule. Gekrönte Preisschrift von Dr Ludwig Dennefeld 319

Fünftes und sechstes Heft: Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. Von P. Dr Evaristus Mader S. D. S., Professor der Exegese am Priesterseminar zu Tivoli (Rom) 413

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr J. v. **BELSER** in Tübingen, Prof. Dr **M. FAULHABER** in Strassburg i. E., Prof. Dr **J. FELTEN** in Bonn, Prof. Dr **G. HOBERG** in Freiburg i. Br., Prof. Dr **N. PETERS** in Paderborn

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

VIERZEHNTER BAND.

ERSTES UND ZWEITES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1909.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

DIE WIEDERKUNFT CHRISTI

NACH DEN

PAULINISCHEN BRIEFEN

VON

Dr theol. **FRITZ TILLMANN,**
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT BONN.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1909.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 22 Decembris 1908.

‡ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Diese Schrift behält im Titel den gebräuchlichen Namen „Wiederkunft" bei. Es ist ja richtig, daß παρουσία „Ankunft" heißt, und Deißmann hat recht, wenn er (Licht vom Osten, Tübingen 1908, 269 A. 2) die Übersetzung „Wiederkunft" als falsch bezeichnet. Allein die altgewohnte Übertragung hängt doch zu eng mit dem gläubigen Bekenntnis des menschgewordenen Gottessohnes zusammen, als daß wir der formellen Korrektheit wegen darauf verzichten könnten. Für uns ist die Ankunft unseres Herrn zum Gericht und zur Vollendung seines Erlösungswerkes in Wahrheit seine Wiederkunft. —

Durfte ich vor zwei Jahren der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der rheinischen Hochschule meinen Dank für die Erteilung der Doktorwürde abstatten, so sage ich derselben jetzt wiederum herzlichsten Dank, weil sie mich auf Grund vorliegender Arbeit zur akademischen Lehrtätigkeit zugelassen hat. Darin möge auch die Gewähr liegen, daß diese Schrift aus dem Ernste wissenschaftlicher Arbeit und zugleich aus der Wärme katholischen Glaubens erwachsen ist.

Bonn, Weihnachten 1908.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort v

Erstes Kapitel. Die Aufgabe und das Material . . . 1
Die Aufgabe und ihre Umgrenzung 1
Das Material 6
1. Die Thessalonicherbriefe 6
2. Die Korintherbriefe 11
3. Die Briefe an die Galater und an die Römer . . . 15
4. Die Gefangenschaftsbriefe 17
5. Die Pastoralbriefe 18
6. Der Hebräerbrief 19

Zweites Kapitel. Die jetzige und die künftige Welt, der αἰὼν οὗτος und μέλλων 22
1. Der Sprachgebrauch 25
2. Art und Eigenschaften der jetzigen Welt 28
3. Der Gott dieser Welt 31
4. Woher die Verderbtheit der jetzigen Welt? 37
5. Nicht kosmische, sondern ethische Gegensätze . . . 41

Drittes Kapitel. Der Zeitpunkt der Wiederkunft . . 46
1. 1 Thess 4, 13–18 49
a) Feststellung des Fragepunktes 50
b) Das Verhältnis von 1 Thess 5, 1—11 und des zweiten Thessalonicherbriefes zu unserer Stelle 56
c) Einwendungen und Schwierigkeiten 62
2. 1 Kor 7, 25–31 69
3. 1 Kor 15, 51–53 78
4. Röm 13, 11 12 85

Viertes Kapitel. Neue Ausblicke: 2 Kor 5, 1—10 . . 94
1. Vorbemerkungen 96
2. Erklärung 99

Fünftes Kapitel. Die Vorzeichen der Wiederkunft . . 118
1. Der Eingang der Heidenwelt und die Bekehrung Israels . 121
a) Die Rettung Israels als Volk und Nation 123
b) Die Aufnahme Israels ist eine Folge des Eingangs der Heiden 125
c) Zeitpunkt der Bekehrung Israels ist die Vollendung der Heidenmission 126
2. Der Abfall (2 Thess 2, 3. 2 Tim 3, 1—10) 129
3. Der Antichrist (2 Thess 2, 3—12) 136

Seite

Sechstes Kapitel. Der Verlauf der Wiederkunft . . 147
1. Die Terminologie 147
2. Die Vorbereitung der Wiederkunft in den Himmeln . . 151
3. Die Fahrt zur Erde und die ἀπάντησις 154
4. Zweck der Wiederkunft ist das Weltgericht 159
a) Der Richter 160
b) Die zu Richtenden 163
c) Der Maßstab des Gerichtes 166
d) Das Gerichtsfeuer 168
e) Der Charakter des Gerichtstages 170

Siebtes Kapitel. Die Wiederkunft in ihrem Verhältnis zur Auferstehung 172
1. Kennt Paulus zwischen Tod und Parusie bzw. Auferstehung einen schlafähnlichen Zwischenzustand? 176
2. Kennt Paulus nur eine Auferstehung der Gerechten zum ewigen Leben oder auch eine der Ungerechten zum ewigen Tode? . 182
a) Die Allgemeinheit des Gerichtsgedankens 187
b) Die Bedeutung von θάνατος 188
c) Die Bedeutung von ἀπώλεια 189
d) Die Vernichtung des Todes 192
3. Kennt Paulus eine Anschauung, wonach sich aus dem himmlischen Leib der Auferstehungsleib erst entwickelt? Und: Beginnt dieser Prozeß erst nach dem Tode oder bereits bei Lebzeiten? 192

Schlußwort 196

Stellenverzeichnis 199

Namenverzeichnis 204

Erstes Kapitel.

Die Aufgabe und das Material.

Die zweite Ankunft[1] des Herrn, d. h. seine Wiederkunft zum Gericht und zur Weltvollendung, bildet in dem Zukunftsbilde, das vor der Seele des Apostels Paulus steht, den Höhepunkt. Wohl ist der Herr seit der Auferstehung von den Toten in der Herrlichkeit Gottes. Aber noch ist diese verborgen in den Himmeln bis zu dem Tage, an dem der Gottessohn aus dieser Verborgenheit heraustreten wird, um seine göttliche Macht und Herrlichkeit vor der ganzen Welt zu offenbaren. Darum bedeutet seine Parusie die Offenbarung seiner messianischen Herrlichkeit und den Beginn des Vollbesitzes der messianischen Heilsgüter für die Seinen, die ἀποκάλυψις τοῦ Χριστοῦ[2]. „Erst durch sie werden die messianischen eschatologischen Prophezeiungen und Erwartungen vollkommen erfüllt, erst mit ihr wird das Reich Gottes vollendet ausgebaut, erst in ihr findet das gesamte Wirken Gottes nach außen sein Ziel, und gelangt dementsprechend nicht bloß der einzelne Mensch, sondern die ganze Schöpfung zur universalen Vollendung.“ „Die Wahrheit, daß Christus wiederkommt, ist für die ganze Existenz des Christentums und dessen Unterschied vom alttestamentlichen Offenbarungsstandpunkt gerade so wichtig wie die Wahrheit, daß

[1] παρουσία = Ankunft wird im Neuen Testament auch in nicht technisch-eschatologischem Sinne gebraucht: 1 Kor 16, 17; 2 Kor 7, 6 f; 10, 10: παρουσία τοῦ σώματος; Phil 1, 26; 2, 12 (Gegensatz: ἀπουσία).

[2] 1 Kor 1, 7. Vgl. Kol 3, 4; 2 Thess 1, 7; 2, 8: ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας; Tit 2, 13: ἐπιφάνεια τῆς δόξης; 1 Tim 6, 14; 2 Tim 1, 10; 4, 1 8: ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου. Zur Verwendung der Termini als technische Ausdrücke für Kaiserbesuche s. jetzt A. Deißmann, Licht vom Osten. Tübingen 1908, 268 ff.

Christus schon gekommen ist. Beide Wahrheiten ergänzen und begründen sich gegenseitig.“ [1] So wird denn das in der ersten Ankunft begonnene Heilswerk des Erlösers durch seine zweite Ankunft für Welt und Menschen allseitig vollendet, indem mit ihr auf das engste verknüpft wird die Auferstehung von den Toten, das allgemeine Gericht, der neue Himmel und die neue Erde.

Hieraus ergibt sich von selbst Recht und Notwendigkeit einer Darstellung der hier einschlägigen und in den paulinischen Briefen verstreuten Gedankenreihen. Denn so bedeutsam auch für das Zukunftsbild und die Theologie des Apostels der Glaube an die Wiederkunft seines Herrn ist, eine umfassende, über das Gelegentliche hinausgehende Erörterung hat er in seinen Briefen von derselben nicht gegeben. Es sind vielmehr nur am Wege liegende Bemerkungen und Stimmungen, aus denen seine Gedanken über den kommenden Christus und seine Sehnsucht nach ihm sich uns enthüllen. Es ist, vielleicht besser gesagt, das Milieu, in dem er lebt, der Hintergrund, auf dem er seine Lehrunterweisung aufträgt und der mehr oder minder stark hinter dieser für uns sichtbar wird. Zudem läßt sich deutlich genug ein allmähliches Abnehmen der eschatologischen Stimmung durch seine Briefe hindurch verfolgen. So sind die beiden Briefe an die Thessalonicher inhaltlich und formell ganz anders eschatologisch orientiert, als es z. B. die Gefangenschaftsbriefe sind. Das hat naturgemäß auch seinen Grund in den besondern Verhältnissen der Gemeinde von Thessalonike. Aber auch innerhalb des Zukunftsbildes des Apostels selbst läßt sich deutlich ein Zurücktreten bis dahin stark betonter Elemente und ein Hervortreten, wenn nicht neuer, dann doch bisheran weniger unterstrichener Gedanken nachweisen. Damit ist auch schon gesagt, daß wir nicht zu denen gehören, welche in der Eschatologie des hl. Paulus ein Bündel ungelöster und unlösbarer Antinomien

[1] L. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente, Freiburg 1890, 300 f.

zu entdecken bemüht sind[1]. Zwar meint Pfleiderer[2], eine wirkliche Lösung dieser Schwierigkeiten der paulinischen Eschatologie liege nicht in harmonisierender Ausgleichung der verschiedenen Stellen, wobei doch immer den einen oder andern ein Zwang angetan werde. Sie liege vielmehr in der Einsicht in die verschiedenen Motive und Quellen der heterogenen Gedankenreihen, welche sich durch die ganze Theologie des Paulus hinziehen und in der Eschatologie zu besonders deutlichem Ausdruck kommen. Dennoch wird man, ganz abgesehen davon, ob solche Antinomien wirklich vorhanden sind, es als methodisch und sachlich unzulässig bezeichnen dürfen, bei einem so klaren und scharfen Denker, wie es Paulus zweifellos ist, Vorstellungen, die sich gegenseitig aufheben müssen, einfach nebeneinander zu stellen.

Wir haben unsere Aufgabe bestimmt als eine Darstellung der Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen. Damit ist der Bearbeitung eine doppelte Schranke gezogen. Einmal wird so die paulinische Gedankenwelt an diesem Punkte abgegrenzt gegen die Evangelien und die übrige apostolische Predigt[3], dann aber gegen die jüdische Eschatologie, mit der sie doch durch mancherlei Fäden nach Form und Inhalt verknüpft ist[4]. Dabei fragt es sich nur, ob es möglich ist, eine

---

[1] H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, Freiburg 1897, 199 ff. O. Pfleiderer, Das Urchristentum I², Berlin 1902, 317 ff.

[2] Der Paulinismus², Leipzig 1890, 282 f.

[3] Die prinzipielle Übereinstimmung des Paulus mit Jesus in der Eschatologie betont z. B. H. Wendt, Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu, in Zeitschrift für Theologie und Kirche IV (1894) 12 ff; P. Feine, Jesus Christus und Paulus, Leipzig 1902, 174 ff.

[4] „Es wird allerdings, je mehr man die neutestamentliche Eschatologie in ihrer Eigenart und in ihrer volkstümlichen Bestimmtheit zu erfassen sucht, und je reichlicher auf der andern Seite die Zeugnisse und Denkmäler der jüdischen, mit der apostolischen Zeit parallel laufenden Gedankenwelt zum Vorschein kommen, um so klarer auch der Einblick werden in einen tiefgehenden Zusammenhang der einen mit der andern, und um so klarer mit demselben auch die Erkenntnis, daß auch die höchste und absolute Offenbarung, um auf geschichtlichem Wege Heils-

wissenschaftlich befriedigende Darstellung der paulinischen Eschatologie bzw. des Hauptstückes derselben zu geben, welche geflissentlich die Zusammenhänge mit der synagogalen Theologie außer acht läßt. Allein so sehr auch auf dem Gebiete der Eschatologie der christliche und der jüdische Vorstellungskreis einander berühren, trotzdem dieselben oft die nämlichen Farben zu mischen und mit verwandtem Stoffe zu arbeiten scheinen, so ist doch wieder die paulinische Lehre von der Vollendung ein Gebilde eigenen Ursprungs und eigenen Charakters, das seine Herkunft aus dem Geiste nicht verleugnet, der die Wahrheit ist[1]. Zwischen der bei aller Großartigkeit nüchternen und klaren Auffassung des Apostels und den phantastischen Gebilden jüdischer Apokalyptik gähnt die Kluft, welche stets zwischen Wahrheit und Dichtung, zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Phantasie gelegen ist. Demgemäß wird eine zusammenhängende Darstellung der paulinischen Gedankenwelt stets das erste sein, während die Untersuchung der Zusammenhänge mit dem Judentum einer-, mit dem Hellenentum anderseits[2] sekundärer Natur ist und am besten einer Gesamtdarstellung der paulinischen Theologie vorbehalten bleibt.

---

und Wahrheitsprinzip für die Gesamtheit zu werden, nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich eines geschichtlichen Ausgangspunktes, der Sprache, der Anschauungen, der Erinnerungen und Hoffnungsziele eines bei aller göttlichen Zubereitung doch immer einzelnen, örtlich und zeitlich umgrenzten Volkstums bedurft hat“ (R. Stähelin, Zur paulinischen Eschatologie, in Jahrbücher für deutsche Theologie XIX [1874] 178 f).

[1] Vgl. ebd. 179.

[2] Ich halte die Behauptung einer Beeinflussung des Paulus durch das Griechentum, wie sie z. B. für verschiedene Lehrpunkte von Pfleiderer (Der Paulinismus) und auf dem Wege über das Weisheitsbuch durch E. Grafe (Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur sapientia Salomonis, theologische Abhandlungen, Karl v. Weizsäcker gewidmet. Freiburg 1892, 253—286) behauptet wird, an keiner Stelle für erwiesen. Über 2 Kor 5, 1 ff und die griechische Unsterblichkeitsidee s. unten S. 94 ff. Vgl. auch die ausgezeichnete, hellenistischen Einfluß ebenfalls ablehnende Untersuchung von E. Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10. Ein Beitrag zur Frage nach dem Hellenismus bei Paulus, Königsberg 1904.

Auch liegt es durchaus in der Sache begründet, wenn wir die Gedanken über die Wiederkunft Christi aus der Summe der eschatologischen Vorstellungen des Paulus aussondern. Während z. B. die Lehre von der Auferstehung der Toten auf das engste mit der σάρξ- und πνεῦμα-Lehre des Apostels verwachsen ist und von hier aus wieder mitten in seine Rechtfertigungslehre hineinführt, bildet die in der Parusie erhoffte eschatologische Vollendung eine in sich geschlossene und abgerundete Gedankengruppe. Nicht als wenn Paulus sich die Vollendung der messianischen Heilstätigkeit des Christus als einen rein äußeren, der Welt sich aufdrängenden Schlußakt gedacht hätte. Vielmehr bildet die Entwicklung des Weltganzen zur Vollendung hin eine, wenn auch durch Katastrophen mannigfach gehemmte, so doch stetig fortschreitende Linie, das Aufbrechen der Knospe, sobald der Tag der Reife aufgegangen ist. Immerhin besteht hier ein etwas loserer Zusammenhang mit dem corpus paulinischer Theologie. Und wie tatsächlich Parusie und Gericht einen gewissen deklaratorischen Charakter tragen[1], so ist es gerade an diesem Punkte möglich und erlaubt, die Wiederkunft Christi in der Gedankenwelt des Apostels monographisch darzustellen. Dabei sollen seine Anschauungen über Auferstehung und Gericht insofern in die Darstellung einbezogen werden, als diese durch die Parusie des Herrn herbeigeführt und bedingt sind.

Ein Überblick über die paulinischen Briefe unter dem Gesichtspunkte der Parusie soll eine vorläufige Überschau über das in denselben zur Sache vorhandene Material ermöglichen. Unser Verfahren hat aber auch innere Berechtigung. Es wurde schon oben bemerkt, daß in den schriftlichen Quellen der Lehrtätigkeit des Apostels der Wiederkunftsgedanke weder in derselben Form noch in der gleichen Glut und Stärke sich findet. Es läßt sich vielmehr ein langsames Abblassen der im

[1] So versteht es sich auch, daß die Entscheidung über das Einzelleben, wie sie im Tode des Menschen erfolgt, die Vorstellung eines allgemeinen, Welt- und Menschengeschichte abschließenden Gerichtes nicht überflüssig macht.

Beginne so lebhaften und frischen Farbe deutlich wahrnehmen Wir werden im Verlaufe unserer Untersuchung die Gründ dieser Erscheinung feststellen können: es ist die persönlich Erfahrung und Frömmigkeit des Apostels, welche hier, teil schwächend teils andere Gedanken stärker nach oben treibend gewirkt haben. Daher tritt in den ältesten Briefen des Paulu die Wiederkunft Christi, sei es als Gegenstand der Be lehrung, sei es als überaus fruchtbares und wirksamstes Moti für gesteigerte christliche Lebensführung, ganz anders hervor als dies in den jüngeren Briefen der Fall ist. Aus diesem Grunde wird es für unsere Zwecke auch genügen, wenn wir in unserer Überschau die Gefangenschafts- und Pastoralbriefe je zu einer Gruppe zusammenfassen. Liegen dieselben doch innerhalb ihrer Gruppe zeitlich und inhaltlich nahe beieinander wie sie auch, was die äußeren Verhältnisse des Briefschreibers betrifft, das nämliche Gepräge tragen. Daraus ergibt sich, daß für die endgeschichtlichen Anschauungen dieser Briefgruppen eine gewisse Einheitlichkeit und Geschlossenheit von vornherein zu erwarten sein wird. Der Hebräerbrief verdient dabei besondere Beachtung.

1. Die Thessalonicherbriefe.

Schon der die ersten zehn Verse umfassende Eingang des ersten Thessalonicherbriefes ist bezeichnend für die eschatologische Färbung, welche der ganze Brief trägt. Wenn Paulus der jungen Gemeinde um ihres christlichen Wandels willen hohes Lob zollt, so steht da neben dem Glaubenswerk und der Liebesmühe ihr Ausharren in der Erwartung der Hoffnung unseres Herrn Jesus Christus, μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1, 3). Und als den Inhalt des neu gewonnenen Christenlebens erwähnt er den Dienst des lebendigen und wahrhaftigen Gottes und die Erwartung seines Sohnes von den Himmeln (ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν), den er von den Toten erweckt hat, Jesus, der uns errettet vom Zorngerichte

das da kommt (1, 9 10)[1]. Darum wird auch diese Gemeinde, die der Herr in sein Reich und in seine Herrlichkeit berufen hat (εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν[2] καὶ δόξαν [2, 12]), des Apostels Ehre, Freude und Ruhmeskranz sein vor unserem Herrn Jesus ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ (2, 19). Aber wie groß auch seine Freude über den Stand der Gemeinde ist, er bittet doch seinen Gott Tag und Nacht, sie wiedersehen zu dürfen, damit er, was an ihrem Glauben etwa noch fehle, ergänzen könne. Denn das ist seine Sorge, daß die Thessalonicher tadellos seien in der Heiligkeit vor Gott unserem Vater bei der Ankunft unseres Herrn Jesus mit all seinen Heiligen (3, 9—13). Und wieder mahnt er zu gesteigerter sittlicher Lebensführung, indem er sie erinnert an die παραγγελίαι, die er ihnen gegeben hat διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. Verstehen wir unter den παραγγελίαι wie 1 Tim 1, 5 die gesamte apostolische Verkündigung, und ziehen wir den die Ausführung abschließenden und begründenden Satz hinzu: διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων, dann wird es klar, daß auch hier das endgeschichtliche Motiv mitklingt (4, 2—7)[3]. Der Schluß des vierten Kapitels (V. 13—18) sowie das ganze fünfte Kapitel dienen dann ausschließlich der eschatologischen Unterweisung. Es mag dahingestellt bleiben, ob Paulus hier eine Ergänzung seiner Missionspredigt geben will, oder ob sich seine Unterweisung mehr gelegentlich an den durch

---

[1] „Das Lehrstück von der Hoffnung, die Erinnerung an die Wiederkunft Christi und an sein zukünftiges Königreich bildet den roten Faden, der sich durch die Briefe hindurchzieht. . . . Die freudenreiche Hoffnung war als bewußtes lebendiges Moment gleich in der Bekehrung dieser jungen Christen mitgesetzt" (E. Luthardt, Die Lehre von den letzten Dingen[3], Leipzig 1885, 137).

[2] Die βασιλεία τοῦ θεοῦ bedeutet bei Paulus wie in den Evangelien sowohl das gegenwärtige wie das zukünftige Gottesreich; vgl. z. B. Gal 5, 21 und Kol 1, 13. Hier wird offenbar durch die Verbindung mit dem endgeschichtlichen Begriff der δόξα das Wort auf die letztere Bedeutung eingeengt. Vgl. Feine, Jesus Christus und Paulus 170 ff; H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität[9], Gotha 1902, 352 ff.

[3] Vgl. G. Wohlenberg, Der erste und zweite Thessalonicherbrief, Leipzig 1903 (Kommentar zum Neuen Testament XII), 84 f.

Timotheus ihm gewordenen Bericht über den Zustand d Gemeinde anschließt (3, 2 ff). Jedenfalls belehrt er über e Doppeltes: über die bei der Parusie zwischen Lebenden u. Toten herrschende Parität, wodurch er die bange Sorge d Thessalonicher um ihre Verstorbenen beheben will, sowie üb das Plötzliche, Überraschende, Unberechenbare der Parus woraus sich ungezwungen wieder die Mahnung zur Treue christlicher Lebensführung ergibt. Der Brief klingt dann a in den Gebetswunsch: „Er aber, der Gott des Friedens, heili euch durch und durch, und euer Geist werde unversehrt b wahrt und die Seele und der Leib ohne Tadel bei der A kunft unseres Herrn Jesus Christus. Treu ist er, der euc beruft, er wird es auch ausführen“ (5, 23 f).

Auch in formaler Hinsicht zeigt sich die überragende Be deutung, welche die Erwartung der Wiederkunft des Herr zur Zeit des ersten Thessalonicherbriefes im Geiste des Apostel einnimmt, deutlich genug. Bilden doch die Ruhepunkte i der gedanklichen Entwicklung des Briefes, da wo der ein Gedanke abschließt und der neue einsetzt, jedesmal die Er innerung an die Parusie (vgl. 1, 10; 2, 19; 3, 13; 4, 17 5, 23). Ich wage nicht zu entscheiden, ob hier an ein meh zufälliges Zusammentreffen zu denken ist, oder aber, ob wi darin eine Probe der schriftstellerischen Kunst des Apostel zu sehen haben, der so den Leitgedanken seines Briefes: Halte euch gerüstet für des Herrn Ankunft, besonders eindringlic seinen Lesern einschärfen will[1].

Noch mehr als der erste Brief gilt das zweite Sendschreibe des Paulus an die Gemeinde von Thessalonike fast ausschließlic der Wiederkunft des Herrn. Man will vielfach das Verhältni beider Briefe zueinander dahin bestimmen, als sei der zweit durch ein falsches oder einseitiges Verstehen des ersten Briefe von seiten der Thessalonicher veranlaßt worden[2]. Indesse

[1] Vgl. W. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe[5 u. 6], Göttingen 189 268 f.

[2] So zum Beispiel F. Trenkle, Einleitung in das Neue Testament, Fre burg 1897, 18; H. Simar, Die Theologie des hl. Paulus[2], Freiburg 1883, 25

scheint, wenigstens nach den Anhaltspunkten, welche sich dem zweiten Briefe entnehmen lassen, die Sachlage eine andere gewesen zu sein. Einmal hat es sich um einen fälschlich dem Apostel zugeschriebenen Brief gehandelt (δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν [2, 2])[1], der in der Gemeinde rundging und Unruhe und Nichtstun bei den Schwarmgeistern verursacht oder gesteigert hatte. Dann aber fordert Paulus ausdrücklich auf, sich an das zu halten, was sie von ihm gelernt haben, εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν. Mit diesem Brief kann aber nur unser erster Thessalonicherbrief gemeint sein. Es werden also vielmehr neue Nachrichten über die Verhältnisse innerhalb der Gemeinde an den Apostel gelangt sein, die ihn veranlaßten, auf neuerdings aufgetauchte Anschauungen über den Zeitpunkt der Parusie einzugehen und irrige Meinungen abzulehnen. Während früher lediglich die Frage nach der Parität zwischen denen, welche die Ankunft des Herrn erleben, und denen, welche vor derselben sterben, die Gemeinde beunruhigte, ist es nun eine neue Schwierigkeit, welche, wohl unter dem Druck harter Verfolgung entstanden (1, 4 f), bei einigen Müßiggang und tatenloses Sichgehenlassen verursacht hatte. Daß der Glaubensstand in der Gemeinde ein verhältnismäßig erfreulicher war, beweist der Eingang und der Appell an den gesunden Sinn der Mehrheit der Gemeinde gegen den Schluß des Briefes. Daraus ergibt sich auch, daß die von Paulus bekämpfte schwarmgeistige Meinung nur vereinzelt in Thessalonike aufgetreten

---

W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II², Halle 1896, 260. Das Richtige schon bei Aberle-Schanz, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1877, 182 f.

[1] Die Rücksichtnahme auf diesen unechten, unter seinem Namen umlaufenden Brief erklärt ganz natürlich und ungezwungen den so oft gegen die Echtheit unseres Briefes geltend gemachten Schlußsatz: „Hier mein, des Paulus, eigenhändiger Gruß, das Zeichen in jedem Brief, so schreibe ich" (3, 17). Diese Worte werden also nicht zum Verräter (so C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche³, Tübingen 1902, 251), beweisen vielmehr seine Echtheit; denn das Motiv eines gefälschten Paulusbriefes, von dem wir hier im Vorübergehen erfahren, bleibt für einen Fälscher unerfindbar. Über die antike Praxis des eigenhändigen Briefschlusses s. Deißmann, Licht vom Osten 105 A. 5.

ist, wenn sie auch, falls sie unbekämpft blieb, zu einer ernsten Gefahr für den Bestand der Gemeinde hätte werden können.

Paulus geht nach kurzem Gruß sofort auf die Verfolgungen über, unter denen die Thessalonicher zu leiden haben. Er tröstet sie mit dem Ausblick auf die Vergeltung, welche der Herr Jesus bringen wird, wenn er sich offenbart vom Himmel her mit den Engeln seines Stabes in Feuerflammen, wenn er Vergeltung bringt über die, welche von Gott nichts wissen und die dem Evangelium unseres Herrn Jesus nicht gehorchen. Die werden ihre Strafe zahlen in ewigem Verderben, fern vom Angesicht des Herrn und seiner herrlichen Macht, wenn er kommt sich zu verherrlichen an seinen Heiligen und sich bewundern zu lassen in allen, die geglaubt haben, weil unser Zeugnis bei euch Glauben gefunden hat, an jenem Tage (1, 7—12). Den Mittelpunkt des Schreibens bildet sodann die Ablehnung einer irrigen Meinung über den Eintritt des Herrentages mit dem Hinweis auf die noch ausstehenden Vorzeichen der Parusie: der Abfall und das Auftreten des Antichrists. Das Stichwort, in dem die Schwarmgeister ihrer Überzeugung Ausdruck geben, lautet: Der Tag des Herrn ist da! ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (2, 2). Dieser Sinn und diese Übersetzung sind festzuhalten gegen die Auffassung der Vulgata: „quasi instet dies Domini", „als ob der Tag des Herrn bevorstände", die sicher unrichtig ist, obschon sie sich aus der Schwierigkeit der Sache selbst leicht erklären läßt[1]. Es wird

[1] Der Aor. II wie das Perf. von ἐνίστημι bedeuten sowohl in der klassischen Gräzität wie im Neuen Testament „eingetreten sein", nie aber etwas Bevorstehendes, Zukünftiges. Sehr oft wird die Phrase zur Bezeichnung des Gegenwärtigen im Gegensatz zum Zukünftigen gebraucht. Bei den Grammatikern ist ὁ ἐνεστὼς χρόνος das Präsens. Belege s. bei Pape, Griechisch-deutsches Handwörterbuch I³, Braunschweig 1888, 845 f; Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch 516 f und unten S. 71 ff. Auch Chrysostomus hat noch unsere Stelle so verstanden, wie sich deutlich aus dem Argumentum zu den Homilien über 2 Thess ergibt (Opera XI, ed. Maur., Venetiis 1741, 510 f). Hier vergleicht er die Irrlehre, die in Thessalonike aufgetreten ist, mit den Irrlehrern, die Paulus 2 Tim 2, 17 f bekämpft, und die behaupteten, daß die Auferstehung schon geschehen sei, um den Christen alle Hoffnung zu nehmen: τότε μὲν οὖν ἔλεγον ἐκεῖνοι,

allerdings nicht leicht sein zu sagen, wie die thessalonizensischen Enthusiasten sich ihre Anschauung zurecht gelegt haben. Aber wir vermögen auch nicht zu sagen, wie die 2 Tim 2, 17 erwähnten Irrlehrer Hymenäus und Philetus mit ihrer Behauptung Anklang finden konnten, daß die Auferstehung von den Toten bereits geschehen sei. Dennoch war ihre allem Augenscheine widersprechende Häresie eine wirkliche Gefahr für die Gemeinde geworden, so daß sie bei manchen den Glauben zerrüttet hatten. Auf jeden Fall läßt ἐνέστηκεν grammatisch keine andere Bedeutung zu als die oben angegebene. Dieser falschen Ansicht begegnet der Apostel durch den Hinweis auf die Ereignisse, welche der Wiederkunft vorausgehen und noch nicht eingetreten sind, auf die von ihm mündlich oder schriftlich empfangene Belehrung und gibt zum Schlusse praktische Anweisung zur Behandlung der Schwarmgeister. Damit ist der Inhalt des Briefes erschöpft.

2. Die Korintherbriefe.

Auch in dem ersten Sendschreiben des Paulus an die Korinther nimmt der Gedanke an die Wiederkunft des Herrn einen breiten Raum ein. Der Eingang des Briefes, der sich in den Versen 8 und 9 nahe mit 1 Thess 5, 23 f berührt, zeigt sofort die Frömmigkeit der Gemeinde im Widerschein der Parusie. Das Zeugnis von Christo, das einst Paulus vor ihnen abgelegt hat, ist darum so fest geworden und so wirksam, daß sie in keiner Gnadengabe zurückstehen, weil sie ständig in der Erwartung der Offenbarung des Christus leben. Darum wird Gott

τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι, νῦν δὲ ἔλεγον, ὅτι ἐνέστηκεν ἡ κρίσις καὶ ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ, ἵνα καὶ τὸν Χριστὸν αὐτὸν ψευδῆν ὑποβάλωσι, καὶ πείσαντες, ὡς οὐκ ἔστι λοιπὸν ἀντίδοσις οὐδὲ δικαστήριον καὶ κόλασις καὶ τιμωρία τοῖς κακῶς πεποιηκόσιν. Daß kein Raum mehr sei für Gericht und Vergeltung, konnte eben nur behauptet werden unter Voraussetzung der geschehenen Parusie. Auch in dem unter den Werken des Hieronymus sich findenden, dem Pelagius zugeschriebenen Kommentar zu den Paulinen wird 2 Thess 2, 2 erklärt: quasi instet dies Domini: ne quis vos seducat ullo modo. Dicentes: Hic Christus, ecce illic (Migne, P. lat. XXX, 913 f). Vgl. O. Bardenhewer, Patrologie[2], Freiburg 1901, 444.

sie auch stark machen, daß sie am Tage unseres Herrn Jesus Christus unklagbar erfunden werden und der treue Gott ihre Berufung in die Gemeinschaft seines Sohnes vollziehen kann: ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (1, 8 9). In besonderer Weise aber trifft das mit der Ankunft des Herrn anhebende Gericht die Arbeit der Lehrer, welche in der Gemeinde tätig waren. Zwar bauen sie alle auf dem einen Fundament, welches Christus selbst ist. Aber die Güte der geleisteten Arbeit wird „der Tag" kundtun; denn er offenbart sich in Feuer: ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται (3, 3—15). Vor diesem Richterstuhle des Christus muß auch der Apostel erscheinen. Darum ist es ihm gleichgültig, ob die Korinther mit ihm ins Gericht gehen oder irgend ein anderer menschlicher Gerichtstag. Aber auch diese sollen daraus lernen, nicht vor der Zeit zu richten, ehe der Herr kommt, der auch, was in der Finsternis ist, ans Licht stellen und die Ratschläge der Herzen offenbaren wird (4, 3—5). Es kommt eben alles darauf an, daß einer am Tage des Herrn gerettet werde. Darum verhängt er die Strafe über den Blutschänder, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesus (5, 5)[1].

Besonders tritt der Gedanke an die Nähe der Wiederkunft in seinem Einfluß auf die Denkweise des Apostels zu Tage in der Unterweisung, die er seiner korinthischen Gemeinde in Betreff der Jungfräulichkeit zu geben hat[2]. Wegen der „gegenwärtigen Drangsal", διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην (7, 26), erscheint es ihm als das Geratenere, jungfräulich zu sein. Die Zeit ist abgekürzt, die Gestalt „dieser" Welt am Vergehen. Da gilt es, „daß die da Weiber haben, seien, als hätten sie keine; die da weinen, als weinten sie nicht; die sich freuen, als freuten sie sich nicht; die da kaufen, als besäßen sie nicht; die da

[1] Vgl. A. Schaefer, Der erste Brief Pauli an die Korinther, Münster 1903, 94 ff.

[2] Über das Recht der eschatologischen Auslegung dieser Stelle siehe unten S. 69 ff.

mit der Welt verkehren, als täten sie es nicht“ (7, 29—31). Kein Stand hat vor dem andern einen Vorzug, es kommt nur darauf an, daß man dem Herrn gefallen, daß man, wenn er kommt, untadelig von ihm befunden werde[1]. In diese Anschauung hinein paßt auch die erzieherische Wertung der alttestamentlichen Heilsgeschichte, wie sie 10, 1—13 vorliegt. Die großen Strafgerichte, welche Gott wegen der verschiedenen Untreuen und Sünden über sein Volk hat kommen lassen, sind darum aufgeschrieben worden, damit sie dem lebenden Geschlecht (ἡμῶν: 10, 11), auf das ja das Ende der Zeiten (τὰ τέλη τῶν αἰώνων) gekommen ist, zur Warnung dienen[2]. Auch die Feier des eucharistischen Mahles soll das Andenken an den Tod des Herrn in der Gemeinde wach halten, bis er kommt (11, 26), wie auch die Prüfung, welche zum gesegneten Genuß der Eucharistie verordnet wird, die Gemeinde vor dem Gerichte des Herrn bewahren soll, dem diese Welt verfallen ist (11, 32).

Noch einmal ist von der Wiederkunft des Herrn die Rede in dem fünfzehnten Kapitel, welches der Bekämpfung der Leugner des Glaubens an die Auferstehung gewidmet ist. Wie Christus als der Erstling von den Toten erstanden ist, so werden auch die Seinen auferstehen ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ (15, 23). Nicht alle werden bis zu dem Zeitpunkte sterben, aber alle werden verwandelt werden. Denn das Sterbliche muß die Unsterblichkeit anziehen, das Verwesliche die Unverweslichkeit. Und mit dem Sehnsuchtsruf der Urgemeinde, in den sie ihr Harren und Hoffen auf den Tag des Herrn gekleidet hat, beschließt der

[1] So sehr auch gerade an dieser Stelle die Erwartung der nahen Weltvollendung die sittlichen Weisungen des Apostels beeinflußt, so läßt sich doch nicht sagen, daß das zeitgeschichtliche Motiv für ihn das ausschlaggebende und bedeutsamste ist. Vielmehr zeugt die ausführliche Darlegung des in allgemeinster Grundsätzlichkeit aufgestellten ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου (7, 32—35), daß der Vorzug der Jungfräulichkeit für Paulus in der durch sie geschaffenen Freiheit des Menschen und der damit gewonnenen Empfänglichkeit für alles, was des Herrn ist, gelegen ist.

[2] S. unten S. 82 ff.

Apostel sein Schreiben (16, 23): μαράν ἀθά — „Komme, Herr!“ „Komm, Herr Jesus!“ [1]

Im zweiten Briefe an die Korinther, der so ganz von den in der Gemeinde herrschenden Schwierigkeiten und dem persönlichen Verhältnis des Apostels zu derselben erfüllt ist, kommt der Gedanke an die Wiederkunft nur an zwei Stellen zum Ausdruck. Zuerst gleich im Beginn des Schreibens in der uns bereits geläufigen Verbindung mit der sittlichen Belehrung. Wohl verstehen die Korinther nicht völlig ihren Apostel; aber das wenigstens haben sie begriffen, daß sein wie ihr Leben und Tun ausläuft in den Tag unseres Herrn Jesus. „Es ist nichts damit“, schreibt er, „daß in unsern Briefen etwas anderes steckt, als was ihr leset und was ihr auch versteht, ja ich hoffe, noch völlig verstehen werdet, wie ihr uns schon teilweise verstanden habt, daß wir nämlich euer Ruhm sind wie auch ihr der unsrige ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ“ (1, 13 14).

Sehr stark und offenbar in einer neuen Gedankenverbindung, wenn auch nicht auf den ersten Blick erkennbar, ist der Einschlag des Wiederkunftsgedankens in der so schwierigen Stelle 2 Kor 5, 1—10. Nach der unten ausführlich dargelegten Beweisführung [2] steht die Erörterung des Apostels unter dem Ausblick auf die doppelte Möglichkeit, entweder die Wiederkunft Christi zu erleben, oder aber vor dem Eintritt derselben zu sterben. Gewiß ist es des Apostels sehnlichster Wunsch, zu Lebzeiten des Herrn Ankunft erfahren zu dürfen. Das

[1] Vgl. Offb 22, 20; Zwölfapostellehre X, 6 (ed. Funk, Tubingae 1887, CLXII). Ältere Erklärungen: „Unser Herr ist gekommen“ (Peschito; Chrysostomus; Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons III, Erlangen 1884, 294), „Unser Herr bist du“ (v. Hofmann), „Unser Herr ist das Zeichen“ (Spendeformel beim Bruderkuß, Klostermann), sind abgetan durch die von Bickell gegebene: „Domine noster veni“ (Zeitschrift für katholische Theologie VIII [1884] 403, 3). Es liegt in der Formel eine voluntativ verkürzte Imperativform vor, תא statt אתא, also מָרַנָּא תָא. Vgl. Gleiß, Beiträge zum Johannesevangelium, in Neue kirchl. Zeitschrift XVIII (1897) 494 A. 1.

[2] S. unten S. 94 ff.

drückt er aus in dem Verlangen, lieber überkleidet, denn entkleidet zu werden. Aber so schwer es ihm auch wird, sich mit jener andern Möglichkeit, dem Tode vor der Parusie, vertraut zu machen, die Gewißheit von dem sichern Besitz des neuen himmlischen Leibes (5, 1), sein unerschütterliches Vertrauen auf das Unterpfand des Geistes, das er empfangen hat (5, 5), bestimmen ihn, sich rückhaltlos seinem Gott in die Arme zu werfen. Ob es nun so oder so mit ihm geschehen mag, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, ihn bewegt nur die eine Sorge, wie er seinem Gott gefallen möge. Müssen wir doch alle offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, damit jeder seinen Lohn erhalte für das, was er im Leben getan hat, sei es Gutes, sei es Böses (5, 9 10). So viele Schwierigkeiten im einzelnen noch erübrigen mögen, die genauere Untersuchung der Stelle wird zu zeigen haben, daß hiermit im wesentlichen die Gedanken derselben richtig bestimmt sind. Des weiteren enthält der Brief keinen Hinweis mehr auf die Ankunft des Herrn, wie überhaupt das Eschatologische demselben, abgesehen von den eben berührten Stellen, fernliegt.

3. Die Briefe an die Galater und an die Römer.

Während in den bisher besprochenen Briefen des Apostels der Gedanke an die Wiederkunft des Herrn immer und immer wieder in die Darstellung einfließt, läßt der Galaterbrief das endgeschichtliche Moment fast völlig vermissen. Diese Erscheinung wird den nicht wundernehmen, der den Zweck des Briefes wie die Umstände, welche ihn veranlaßten, im Auge behält. Das Interesse des Apostels ist durch die Sorge um die Zukunft der galatischen Gemeinden, welche durch die judaistischen Falschlehrer an den Rand des Abfalls gebracht sind, so in Anspruch genommen, daß dahinter alles andere zurücktritt. Wenn er sie nur vor dem Abfall bewahren kann! „Jetzt, da ihr Gott kennt oder vielmehr von ihm erkannt seid, wie möget ihr wieder umkehren ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, denen ihr wieder von vorne zu dienen Lust habt?“ (4, 9.) Erst gegen Schluß des Briefes klingt der Gedanke durch an das mit der

Parusie anhebende Herrlichkeitsreich Christi, wenn Paulus nach Aufstellung eines Lasterkataloges erklärt: οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν (5, 21). In dem gleichen Zusammenhang findet sich dann auch die Vorstellung von dem gerechten Gerichte Gottes und die Aufforderung: „Lasset uns das Rechte tun und nicht müde werden; zu seiner Zeit werden wir ernten, wenn wir nicht nachlassen“ (6, 7 ff).

Ebensowenig wie im Galaterbrief werden wir im Briefe an die Römer einen starken Einschlag des Gedankens an die Wiederkunft erwarten können. Ist doch die ganze Lehrerörterung des Briefes der Gerechtigkeit aus dem Glauben und nicht aus den Werken des Gesetzes gewidmet. Wohl tritt die Gerichtsvorstellung im zweiten und dritten Kapitel bedeutend hervor, wie auch die Auferstehung von den Toten als Gegenstand der christlichen Hoffnung Erwähnung findet (8, 11). Näher an die Parusie heran führt dagegen die tiefe Auffassung des Erlösungswerkes, in das Paulus die gesamte Schöpfung einschließt (8, 18 ff). Wie die Vollendung der Erlösung für den einzelnen Christen am Tage der Wiederkunft des Herrn geschehen wird in der Herrlichkeit, die künftig an uns offenbar werden soll, so wird auch die annoch der Vergänglichkeit unterworfene Schöpfung vom Dienste der Verwesung befreit werden zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. „Wissen wir ja, daß die ganze Schöpfung mitseufzt und mit in Wehen liegt bis jetzt. Und nicht nur das, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, seufzen bei uns selbst in Erwartung unserer Sohnesrechte, der Erlösung unseres Leibes“ (8, 22 23). Im zweiten, moralischen Teil des Briefes findet dann die Parusie wieder Verwendung als Motiv christlicher Lebensführung (13, 11 ff), wie denn die Hoffnung auf nahe Vollendung des ganzen Erlösungswerkes noch einmal zur kräftigen Aussprache kommt in dem Trostwort: „Der Gott des Friedens aber wird den Satan in Bälde unter eure Füße legen“ (16, 20)[1].

[1] Wenn nicht mit diesem Wunsche der in apokalyptische Form gekleideten Gewißheit Ausdruck gegeben werden soll, daß die Gegner, von

4. Die Gefangenschaftsbriefe.

Unter den Briefen des Paulus, die wir unter dem Namen der Gefangenschaftsbriefe zusammenzufassen gewohnt sind, ist besonders der Brief an die Philipper durchtränkt von dem Gedanken an die Wiederkunft des Herrn. Schon in der Einleitung mahnt er die ihm besonders ans Herz gewachsene Gemeinde zweimal zu reinem und unanstößigem Wandel unter Berufung auf den Tag des Herrn, an dem das gute Werk, das Christus in Gnaden an ihnen begonnen hat, sich vollenden soll (1, 6 9 ff). „Ich bete darum, daß eure Liebe noch mehr und mehr reich werde in der Erkenntnis und in jeglichem Empfinden für das Rechte (δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα[1]), damit ihr rein seiet und unanstößig auf den Tag Christi, erfüllt mit der Frucht der Gerechtigkeit durch Jesus Christus zum Ruhme und zum Lobe Gottes." Dagegen tritt 1, 12 ff, wo Paulus von seinem persönlichen Geschick spricht, die Erinnerung an die Parusie wieder zurück. Vielmehr liegt die Stimmung, in der er hier redet, mehr in der Linie von 2 Kor 5, 9. Dann aber fordert er die Gemeinde wieder auf, in Furcht und Zittern ihr Heil zu wirken. Tadellos sollen sie werden und lauter, Kinder Gottes ohne Fehl, mitten in einem verkehrten und verwirrten Geschlecht, unter denen sie leuchten sollen wie die Sterne, das Wort des Lebens bewahrend, dem Apostel zum Ruhm auf den Tag des Christus, damit er nicht vergeblich gelaufen sei und vergeblich gearbeitet habe (2, 12—16). Ist doch unser Bürgertum im Himmel, von wo wir auch als Heiland den Herrn Jesus Christus erwarten, der den Leib unserer Erniedrigung verwandeln wird, gleichgestaltet dem Leib seiner

denen 16, 17—19 die Rede war, in Bälde unterliegen werden. Vgl. H. Lietzmann, Die Briefe des Apostels Paulus (Handbuch zum Neuen Testament III), I: An die Römer, Tübingen 1906, 75; O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, Göttingen 1888, 10 f. Jedenfalls genügt es nicht, das Wort nur von dem Wirken Christi in den Seinen zu verstehen. Vgl. A. Schaefer, Erklärung des Briefes an die Römer, Münster 1891, 416.

[1] τὰ διαφέροντα heißt nicht „was sich unterscheidet" = Gutes und Böses, sondern „worauf es ankommt". Vgl. Lietzmann, Römerbrief 15.

Herrlichkeit nach der Kraft, in der er alles ihm unterwerfen kann (3, 20 f). Mitten im Schlußwort des Briefes, das noch einmal wie zur Freude im Herrn so zur Treue gegen ihn auffordert, steht dann markig und kräftig, in seiner knappen Fassung doppelt wirksam und dem Gedächtnis sich einprägend: ὁ κύριος ἐγγύς — „Der Herr ist nahe!“ (4, 5.)

Weniger stark tritt dagegen — der kurze Philemonbrief kann nicht in Betracht kommen — das eschatologische Element der Parusie im Epheser- und Kolosserbrief hervor, obwohl auch hier der Hinweis auf den Tag der Erlösung und die Motivierung des christlichen Lebenswandels durch den Hinblick auf Gericht und Wiederkunft nicht ganz vermißt wird. (Vgl. Eph 4, 30; 5, 16; 6, 13; Kol 1, 23; 3, 4; 4, 5.)

5. Die Pastoralbriefe.

In derselben Weise wie in den übrigen Paulinen wird die Erinnerung an „jenen Tag“, an die ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου, auch in den Pastoralbriefen verwandt. Nur daß hier regelmäßig für παρουσία das gleichbedeutende ἐπιφάνεια gebraucht wird (1 Tim 6, 14. 2 Tim 1, 12 18; 4, 1 8. Tit 2, 13)[1]. Daß jedoch die technische Bedeutung des Wortes nicht immer festgehalten ist, zeigt 2 Tim 1, 10, wo es das irdische Leben des Heilandes, seine Erscheinung im Fleische bezeichnet. Auch ist, wenigstens gilt dies für 1 Tim und Tit, ein Unterschied gut zu beobachten. Man gewinnt den Eindruck, als rücke der „Tag“, schon mehr als bis dahin beobachtet werden konnte, in die Ferne. Es klingt eine gewisse Resignation durch, wenn es 1 Tim 6, 13 f heißt: „Ich befehle dir vor Gott . . ., daß du das Gebot haltest ohne Flecken, ohne Tadel, bis zur Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus, welche zu seiner Zeit (καιροῖς ἰδίοις) sehen lassen wird der selige und alleinige Herrscher, der König der Könige“ usw. Wie ganz anders, wenn wir gegen dieses ἣν καιροῖς ἰδίοις δείξει die Frische und Glut der Erwartung im ersten Thessalonicherbrief, ja noch

[1] Nur 2 Thess 2, 8 findet sich der nämliche Terminus in der auffallenden Verbindung ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας.

das „Dominus prope est“ im Brief an die Philipper halten! Eine ähnliche Färbung gewinnt die Stelle 2 Tim 4, 8, wo der Apostel, rückschauend auf den Lebensweg, den er gemacht, von dem Kranze der Gerechtigkeit spricht, den der Herr, der gerechte Richter, ihm an jenem Tage geben wird. Und nicht bloß ihm, sondern allen, die seine Erscheinung geliebt haben[1]. Die treu, so möchte ich den Gedanken nach Stimmung und Ton des Apostels umschreiben, auf den Herrn hofften, trotzdem er zögert und verzieht zu kommen. Damit vergleiche man auch Tit 2, 12 f, wo der Apostel das heilige und gerechte Christenleben münden läßt in das Harren auf die selige Hoffnung und die Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus: προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ.

Endlich findet sich eine mit 2 Thess 2, 3 in Parallele zu setzende Ausführung im zweiten Timotheusbriefe. Wie dort der große Abfall als dem Tag des Herrn vorausgehend verkündigt wird, so hier für die letzten Tage harte Zeiten, in denen Gottlosigkeit und jegliches Laster herrschen werden. „Da werden die Menschen sein geldgierig, Großtuer, Übermütige, Lästerer, den Eltern ungehorsam, undankbar, gottlos, lieblos, treulos, verleumderisch, unmäßig, unfreundlich, ohne Herz für das Gute, verräterisch, leichtsinnig, aufgeblasen, die Lust mehr liebend als Gott, mit dem Ansehen der Frömmigkeit, aber ihre Kraft verleugnend“ (3, 2—5). Und indem Timotheus aufgefordert wird, diese zu meiden, deutet Paulus an, daß die Gottlosigkeit und der Abfall schon im Werke ist, wie es 2 Thess 2, 7 ausdrücklich gesagt wird.

6. Der Hebräerbrief.

Eine besondere Beachtung verdient unter dem Gesichtspunkte der Wiederkunft Christi der Brief an die Hebräer.

[1] Dagegen glaube ich nicht, daß sich hier auch eine inhaltliche Verschiebung des Begriffes der Parusie wahrnehmen läßt, insofern dieselbe etwa näher an die Einzelvollendung heranrückend und in ihr aufgehend gedacht sein könnte.

Es verschlägt für unsere Darstellung wenig, ob wir ihn mittelbar oder unmittelbar auf Paulus zurückzuführen haben. Jedenfalls sind seine Gedanken, darin besteht das Urteil des Origenes zu Recht[1], durchaus paulinisch. Nach meiner Auffassung, die ich an anderer Stelle eingehend zu begründen gedenke, ist der Zweck des Briefes der, eine judenchristliche Gemeinde bzw. den judenchristlichen Teil einer größeren Gemeinde vor dem Rückfall in das Judentum zu bewahren. Und zwar ist diese Gefahr durch das Verzögern der Wiederkunft und der mit derselben verbundenen Erfüllung der Zukunftshoffnungen nahe gelegt worden. Man braucht nur einmal den Brief unter dieser Zweckbestimmung durchzulesen, um das Zutreffende derselben unmittelbar zu empfinden. Die ganze Auseinandersetzung des λόγος παρακλήσεως ruht auf dem Nachweis der Überlegenheit des Hohenpriesters wie des Gottesdienstes des Neuen Bundes gegenüber denen des Alten. Was brauchte einer christlichen Gemeinde diese Tatsache so ausführlich begründet zu werden, wenn nicht eben die Gefahr bestand, die Überlegenheit des Christenstandes zu verkennen und preiszugeben? Und woher soll diese Gefahr einer Gemeinde zur Zeit des Hebräerbriefes erwachsen sein, da die judaistischen Irrlehrer, die einst die galatischen Gemeinden in Verwirrung gesetzt hatten, bereits der Geschichte angehörten? Wozu endlich der Erweis durch eine Wolke von Zeugen, daß man Gott glauben und trauen muß, auch wenn seine Verheißungen sich noch nicht erfüllen, wenn nicht eben jene christliche Hoffnung κατ' ἐξοχήν noch aussteht, deren Summe in der Wiederkunft des Herrn beschlossen ist? (Vgl. 3, 6 14; 4, 1—10; 6, 11—20; 10, 35—39; 11, 39 f; 12, 26—28.)

Mit aller Klarheit ist diese Zweckbestimmung des Briefes schon gleich zu Anfang (2, 1—9) ausgesprochen. Die Gläubigen, heißt es, müssen sich fest an das klammern, was sie

[1] τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὥσπερ σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου (Eusebius, Hist. eccl. 6, 25, 13 [Werke II, ed. Schwartz, Leipzig 1908, 578 ff]).

gehört haben. Denn wenn das den Engeln verkündete Wort Bestand hatte und alle Übertretung und jeder Ungehorsam die rechtmäßige Vergeltung empfing, wie soll es dann den Christen ergehen, wenn sie das große Heil verabsäumen, d. h. ihrer Berufung untreu werden. Hat es doch in der Verkündigung des Herrn seinen Anfang genommen, begleitet vom Zeugnisse Gottes in Zeichen und Wundern. „Denn nicht den Engeln hat er die künftige Welt unterstellt, von der wir reden“: οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν (2, 5). Gott aber hat versprochen, daß er alles unter Jesu Füße tun werde (Ps 8, 5—7). „Bei dem ‚alles untergetan‘ hat er nichts ausgelassen als nicht unterworfen; in der Gegenwart aber ist, wie wir sehen, ihm noch nicht alles unterworfen“: ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον· νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα. Demnach steht die Erfüllung noch aus, die aber ebenso sicher erfolgen wird, wie ja der andere Teil der Prophetie — δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον — in seinem Todesleiden sich bereits erfüllt hat. Also ist auch die Sabbatruhe dem Volke Gottes noch vorbehalten (4, 10). Auch gegen Ende des zehnten Kapitels tritt dieser Zweck des Briefes sehr deutlich hervor. Der Apostel erinnert seine Leser an die großen Tage ihrer Vergangenheit, in denen sie durch Glaubensmut und Treue inmitten aller Verfolgung zum Schauspiel für die ganze Welt geworden sind. Wenn sie damals all das Leid mit Freuden getragen haben, wie dürfen sie jetzt das Vertrauen verlieren? „Ihr braucht Ausdauer, um durch Erfüllung des göttlichen Willens die Verheißung davon zu tragen. Denn noch eine kleine Zeit, ganz klein — und er kommt, der da kommen soll, und er wird nicht verziehen. Der Gerechte aber wird aus dem Glauben leben, und wenn er kleinmütig ist, hat meine Seele kein Wohlgefallen an ihm. Wir aber gehören nicht dem Kleinmut an zum Verderben, sondern dem Glauben zum Gewinn der Seele“ (10, 36—39). In diesem Sinne wird der Glaube bestimmt als das felsenfeste, unerschütterliche Vertrauen auf die Verheißungen Gottes, auf seine Wahrhaftigkeit und Treue. Er ist der In-

begriff der gehofften Dinge, die feste Überzeugung von Dingen, die man nicht schaut: ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (11, 1). Dann wird dieser so als hoffendes Vertrauen bestimmte Begriff des Glaubens an die göttlichen Verheißungen durch eine Wolke von Zeugen aus der israelitischen Geschichte beleuchtet. Diese alle sind im Glauben gestorben, ohne die Verheißung zu erlangen, die sie vielmehr nur von ferne sahen und begrüßten (11, 13). Aus alledem ergibt sich dann in den beiden Schlußkapiteln die Folgerung, daß auch die Leser nicht lässig werden dürfen, weder in hoffnungsfrohem Glauben noch im christlichen Leben, sondern vor allem trachten müssen nach der Heiligung, ohne die niemand den Herrn schauen wird: εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων, καὶ τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον (12, 14).

Dieser λόγος παρακλήσεως (13, 22) erscheint bei einer judenchristlichen Leserschaft um so notwendiger, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die beginnende Auflösung des jüdischen Gemeinwesens die Erfüllung einer Weissagung des Herrn war. Um so dringender mußte jetzt auch die Erwartung der Parusie sein. War doch beides in der Vorstellung der ältesten Gemeinde auf das innigste miteinander verknüpft[1].

Zweites Kapitel.

Die jetzige und die künftige Welt, der αἰὼν οὗτος und μέλλων.

Den dunkeln Hintergrund, auf dem sich die leuchtenden Farben des in Christo gewonnenen Heiles um so wirksamer abheben, je tiefer und düsterer jener erscheint, bildet im paulinischen Lehrsystem die Anschauung des Apostels über die jetzige Welt, den αἰών oder κόσμος οὗτος. Es strömen hier teilweise jene Gedanken ein, welche in der jüdischen Apokalyptik zu dem Theologumenon von den beiden Weltzeiten

[1] Vgl. Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II², Leipzig 1900, 149.

sich verdichtet und mannigfachste Ausdeutung gefunden haben[1]. Schon beim Propheten Daniel erscheint der scharf und schroff ausgebaute Gegensatz zwischen den gottfeindlichen Weltreichen und dem Reiche der Heiligen des Höchsten[2]. Erst nachdem das letzte der Weltreiche vernichtet, das Urteil über „das Tier" gesprochen und vollzogen ist, erscheint auf den Wolken des Himmels der Menschensohnähnliche, der Messias[3]. Damit beginnt dann die Zeit der Gottesherrschaft, in der die Heiligen des Höchsten die Herrschaft führen und alles Unrecht ein Ende hat. Hier ist also die Anschauung von zwei Weltzeiten, welche einander vollkommen entgegenstehen, die eine als die Verkörperung alles Bösen, die andere als die Verkörperung alles Guten und Gottgewollten, mit dualistischer Schärfe ausgesprochen. Der hier in die prophetische Vision und Sprache eingehüllte Gedanke ist das Programm und der Verlauf der gesamten Welt- und Menschengeschichte. Dennoch gehört die Bildung einer festen Terminologie für diese beiden Weltzeiten, in der sich die Anschauung über ihren Gegensatz und ihre Abfolge kristallisiert hat, wohl erst dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts an[4].

---

[1] Zu den Termini העולם הזה und העולם הבא vgl. G. Dalman, Die Worte Jesu, Leipzig 1898, 120 ff; W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[2], Berlin 1906, 278 ff; P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903, 55 ff. Insofern der hinter der apokalyptischen Spekulation liegende Kern der Vorstellung der beiden Weltzeiten in der alttestamentlichen Offenbarung seine Wurzel hat, findet er in der paulinischen Theologie Verwendung und Ausbau. Die an die beiden Termini anknüpfende rabbinische Anschauung ist dagegen vielfach phantastische Erweiterung.

[2] „Beide Perioden stehen sich schroff gegenüber. Keine Brücke führt von dieser zu jener hinüber. Vielmehr steigert sich die Bosheit und Macht der feindlichen Weltmächte in der ersten Periode fortwährend, bis dann plötzlich und abrupt der Zusammenbruch und das Gericht erfolgt, und die neue Zeit beginnt" (Bousset a. a. O. 279).

[3] Dn 7, 11 ff. Über die Notwendigkeit, den Menschensohnähnlichen als den persönlichen Messias zu verstehen, s. meine Abhandlung: Der Menschensohn, Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde, Freiburg 1907, 83 ff.

[4] Bousset a. a. O. 280 ff. Dalman a. a. O. 123. Volz a. a. O. 57.

Diese Feststellungen finden in dem Tatbestand der paulinischen Briefe ihre Bestätigung. Nicht nur, daß hier die Terminologie eine lose und schwankende ist. Es fehlt auch nahezu das Wort für den künftigen Äon. Nicht aber fehlen Begriff und Sache. Steht doch das Gottesreich in Erlösung und Gnade als ein Neues da gegenüber der Welt der Sünde und des Zornes, gehört doch zum Christwerden ein μεταμορφοῦν, eine vollkommene Umwandlung, durch die eine neue Kreatur in Christo Jesu geschaffen wird. Aber gerade die eben angeführten Ausdrücke zeigen, daß die Herbeiführung des erwarteten Neuen nicht mehr die ausschließliche Tat Gottes ist, bei der dem Menschen nur die Rolle des Zuschauers zufällt[1]; vielmehr ist jetzt der Schwerpunkt in die sittliche Umwandlung des Menschen, in die durch Gottes Gnade in ihm gewirkte Erneuerung verlegt. Demnach liegt bei Paulus eine Umbiegung des eschatologischen Begriffes in das Ethische vor, eine Tatsache, die für die gesamte Wertung seiner endgeschichtlichen Vorstellungen nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Hier liegt auch der Grund, warum es nun möglich wird, die in der jüdischen Apokalyptik so scharf gezogenen Grenzen zwischen dem zeitlichen Verlauf der beiden Äonen zu verwischen. Kann dort der neue Äon erst beginnen, nachdem der jetzige abgelaufen und zerstört ist, so hat bei Paulus der neue bereits begonnen, während der alte noch fortdauert. Es vollzieht sich demnach das Werden der neuen Welt in fortgesetzter, innerer Umwandlung und Entfaltung, ähnlich der in den Evangelien in den Parabeln vom Sauerteig und vom Senfkorn vorliegenden Anschauung[2], wenn auch die endgültige und allseitige Ablösung des jetzigen Äon erst durch die mit der Parusie eintretende Endkatastrophe geschehen wird[3].

[1] Auch hier zeigt sich der tiefgehende Unterschied zwischen der paulinischen und der jüdisch-apokalyptischen Anschauung, in der die Herbeiführung des Gottesreiches ausschließlich Gott zufällt; die Frommen können dabei nicht helfen, nur dulden und leiden. Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums. 237 f. [2] Mt 13, 31 f 33.

[3] Danach ist die Ansicht von Usteri (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs[5], Zürich 1834, 344) zu modifizieren. Er meint nämlich, daß

1. Der Sprachgebrauch.

Die jetzige Welt — ob in räumlichem oder zeitlichem Sinne, ist nicht immer scharf zu scheiden[1] — heißt bei Paulus bald ὁ αἰὼν οὗτος (Röm 12, 2. 1 Kor 1, 20; 2, 6 [bis] 8. 2 Kor 4, 4. Eph 1, 21), in den Pastoralbriefen konstant ὁ νῦν αἰών (1 Tim 6, 17. 2 Tim 4, 10. Tit 2, 12), viel häufiger jedoch ὁ κόσμος οὗτος (1 Kor 3, 19) oder einfach ὁ κόσμος (Röm 5, 12 f. 1 Kor 1, 20 27; 2, 12; 5, 10 [bis]; 6, 2 [bis]; 7, 31; 11, 32. 2 Kor 5, 19; 7, 10. Gal 4, 3. Eph 1, 4; 2, 12. Phil 2, 15. Kol 2, 8 20 [bis]. 1 Tim 1, 15; 3, 16; 6, 7). Einmal sind beide Ausdrücke zuammengefaßt in der immerhin auffallenden Bildung Eph 2, 2: ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου. Dagegen ist nur an zwei Stellen vom künftigen Äon die Rede, Eph 1, 21: ὁ αἰὼν ὁ μέλλων; 2, 7: οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι. Im Hebräerbrief trägt der kommende Äon, der klassischen Schreibweise des Briefes angepaßt, den Namen ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα (2, 5; vgl. auch 1, 6), während 6, 5 von den δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος gesprochen wird. Das Korrelat des jetzigen Äon ist bei Paulus vielmehr, wie es auch im Johannesevangelium der Fall ist, die βασιλεία τοῦ θεοῦ, worunter meist der zukünftige himmlische Heilszustand (1 Thess 2, 12. 2 Thess 1, 5. Gal 5, 21. 1 Kor 6, 9 f; 15, 50) verstanden wird, an andern Stellen aber der Heilszustand, in dem die Christen schon jetzt stehen und sich bewähren sollen[2].

Diese Zusammenstellung des Sprachgebrauchs ist nach mancher Richtung hin lehrreich. Sie zeigt zunächst, daß die

---

das Neue Testament die Erscheinung des Messias in der Gestalt des Menschensohnes noch zur ersten Periode rechne, während die Erscheinung desselben als verherrlichter Gottessohn den Wendepunkt der beiden Perioden bedeute. Durch die Umbiegung der Begriffe αἰών und κόσμος ins Sittliche ist eben ein Nebeneinander beider Perioden möglich geworden, das durch die kosmische Auffassung unmöglich geworden war.

[1] ὁ κόσμος als die Welt in sensu physico: 1 Kor 7, 31; 14, 10; Eph 1, 4; 1 Tim 1, 15; 6, 7; Hebr 4, 3; 9, 26; 10, 5. Die Bedeutung ist schwebend an Stellen wie 1 Kor 8, 4; 2 Kor 1, 12; Kol 2, 20.

[2] H. Wendt, Die Lehre des Paulus, in Zeitschr. f. Theol. und Kirche IV (1894) 7.

Termini αἰών und κόσμος durchaus promiscue gebraucht werden[1]. Tatsächlich bezeichnen sie ja dieselbe Sache, je nachdem sie unter zeitlichem oder räumlichem Gesichtspunkt betrachtet wird. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß dieser ursprünglich den Worten anhaftende Unterschied bei Paulus seine Bedeutung verloren hat[2]. Daß sodann der Apostel mit der apokalyptischen Spekulation über den jetzigen und den kommenden Äon nicht unbekannt ist, zeigen am besten die pluralischen Bildungen αἰῶνες 1 Kor 2, 7: Eph 3, 9, τὰ τέλη τῶν αἰώνων 1 Kor 10, 11 und, besonders Eph 3, 11: πρόθεσις τῶν αἰώνων. Denn die Einteilung des einen Äon in mehrere Äonen, der Gedanke, daß Gott seine Weisheit geoffenbart habe nach dem Plane der Zeiten, den er ausgeführt hat in Christo Jesu[3], also nachdem bereits Zeiten abgelaufen sind, zeigen eine Stufe der Entwicklung des hier gegebenen eschatologischen Gedankens, die einer Zeit angehört, welche sich an eine Reflexion über den jetzigen Äon bereits gewöhnt hatte[4]. Immerhin aber bleibt es auffallend, daß der korrespondierende Terminus ὁ αἰὼν μέλλων sich so selten findet. So sicher es nun ist, daß der Gegensatz des jetzigen und des künftigen Äon in den endgeschichtlichen Vorstellungen des Paulus seinen Platz hat, so möchte ich doch den singulären Gebrauch des Wortes nicht mit Bousset für einen bloßen Zufall erklären[5]. Es scheint

[1] R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, Göttingen 1893, 140 f. A. Titius, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen 1900, 69: αἰὼν οὗτος ist völlig gleichbedeutend mit ὁ κόσμος οὗτος gebraucht. 1 Kor 1, 20; 3, 19; 5, 10.

[2] „Sobald einmal der lokale Begriff des κόσμος auf עולם angewandt war, konnte der Redende nach Belieben dies als eine örtliche oder zeitliche Größe fassen" (Dalman, Die Worte Jesu 140).

[3] Eph 3, 9—12: „... zu beleuchten, welches sei die Ordnung des Geheimnisses, das verborgen war vor der Weltzeiten in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, damit jetzt kund getan werde den Herrschaften und Mächten in der Himmelswelt durch die Gemeinde die mannigfaltige Weisheit Gottes gemäß dem Plane der Weltzeiten, den er ausgeführt hat in unserem Herrn Christus Jesus."

[4] Bousset, Religion des Judentums 282 ff. Schon bei Daniel zerfällt der αἰὼν οὗτος in die Zeit der vier sich ablösenden Weltreiche.

[5] Ebd. 280.

mir die Sache besser zu treffen, wenn man sich die Tatsache vor Augen hält, die ich bereits andeutete. Sobald nämlich die Begriffe des jetzigen und des künftigen Äon ins Sittliche umgebogen werden, büßt der anfängliche Gegensatz seine apokalyptische Schärfe ein, und indem der künftige Äon mit seinen sittlichen Kräften umwandelnd und erneuernd in den jetzigen Äon hereintritt, läßt die Spannung nach, die in der sonstigen Apokalyptik nur durch den völligen Untergang des jetzigen Äon gehoben werden kann. So kommt es, daß statt des negierenden Elementes, das in der Vorstellung von den beiden Äonen liegt, bei Paulus das positive mehr hervortritt, welches sich dann in den Begriffen der βασιλεία τοῦ θεοῦ und der ζωὴ αἰώνιος eine inhaltreiche Ausprägung geschaffen hat[1]. Nur wenn man diese Eigenart der paulinischen Denkweise nicht beachtet, kommt man zu der Behauptung, das gegenwärtige Christentum, das Christentum des αἰὼν οὗτος sei für den Verfasser des Hebräerbriefes noch ein Ineinander von Judentum und Christentum[2]. Aber der Gegensatz, in dem gerade hier die Auffassung des Hebräerbriefes wie der übrigen Paulinen zur jüdischen Anschauung steht, schließt ein Ineinander von Judentum und Christentum aus. Gerade im Hebräerbrief ist die Vergegenwärtigung des αἰὼν μέλλων deutlich ausgesprochen und als sittliche Macht wirksam gedacht. Die Christen haben die δυνάμεις des künftigen Äon bereits verkostet (6, 5 f). Da nichtsdestoweniger für sie die Gefahr eines Rückfalles in den jetzigen Äon noch besteht, so ist es klar, daß beide als sittliche Sphären nebeneinander gehend gedacht werden müssen.

---

[1] Bousset (a. a. O. 280 A. 4) führt zum Beleg für das Vorhandensein der Vorstellung vom künftigen Äon 1 Kor 10, 11 und Hebr 9, 26 an. Jedoch ist an beiden Stellen der Ausdruck zunächst vom Abschluß des jetzigen Äon zu verstehen. Man könnte höchstens sagen, daß stillschweigend der künftige Äon als Gegensatz hierzu gedacht werden müsse. Wohl hätte auf Hebr 2, 5; 6, 5 gewiesen werden sollen.

[2] F. Chr. Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, Leipzig 1864, 248 ff.

Endlich muß in diesem Zusammenhang noch auf die Ausdrücke τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal 4, 4) und τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν (Eph 1, 10) hingewiesen werden[1]. Die letztere Stelle erinnert mit ihrer οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν stark an die πρόθεσις τῶν αἰώνων in Eph 3, 11. Der Gedanke, der in dem πλήρωμα zum Ausdruck kommt, baut jedenfalls auf der Anschauung von den beiden Weltzeiten auf. Nachdem der jetzige, in Epochen verlaufende Äon gemäß dem Plane Gottes abgelaufen und damit erfüllt ist, tritt die neue Welt in der Sendung seines Sohnes ihren Lauf an. Waren wir doch in der vom Vater verordneten Zeit, d. h. so lange der αἰὼν οὗτος noch für uns dauerte, geknechtet unter die Elemente dieser Welt (Gal 4, 2 f). Auch die „verordnete" Zeit weist in die nämliche Richtung[2].

2. Art und Eigenschaften der jetzigen Welt.

Fragen wir nach dem Charakter der Jetztzeit, so ergibt sich als hervorstechendste Eigentümlichkeit des jetzigen Äon, „dieser" Welt, seine Gottfeindlichkeit. Der Gegensatz zu Gott und allem Göttlichen, das ist die eigentliche Natur der Jetztzeit. Darum heißt dieselbe schlechthin der „böse" Äon, ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστὼς πονηρός (Gal 1, 4). Gottlosigkeit (Eph 2, 12) und Unzucht (1 Kor 5, 10) sind dieser Welt natürlich. Ja die Korinther müßten aus der Welt herausgehen, wenn Paulus von ihnen verlangen sollte, den Verkehr mit Unzüchtigen zu meiden. Und neben die Unzüchtigen treten ganz von selbst, obschon der Apostel in diesem Zusammenhang gar nicht von diesen Lastern handelt, die Habsüchtigen, die Räuber, die Bilderdiener. Es ist eben so, daß alle Laster, wie sie auch

[1] Ich vermisse diesen Hinweis bei Dalman und Bousset.

[2] Natürlich ist mit dieser Erklärung des πλήρωμα τοῦ χρόνου lediglich genetisch und historisch der Weg angegeben, auf dem Anschauung und Ausdruck geworden sind. Daß die pragmatische Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes den Rahmen sprengt und den Gedanken erweitert, kann daneben recht wohl bestehen. Vgl. F. Windischmann, Erklärung des Briefes an die Galater, Mainz 1843, 95 f.

heißen mögen, dieser von Gott verlassenen Welt eigentümlich sind[1]. So waren auch die Epheser, ehe sie gläubig wurden, tot durch ihre Fehltritte und Sünden. Aber daß sie diese begingen, braucht eigentlich nicht wunder zu nehmen. Denn es geschah gemäß dem Äon dieser Welt, gemäß dem Herrscher des Reiches der Luft, des Geistes, der noch jetzt wirkt in den Söhnen des Ungehorsams. Wandelten doch auch wir, ehe wir gläubig wurden, unter ihnen gemäß der Begierde unseres Fleisches, vollbringend den Willen des Fleisches, von Natur Kinder des Zornes (Eph 2, 1—5). So ist denn diese Welt ganz Finsternis (Eph 6, 12), das Geschlecht, das in ihr lebt, verwirrt und verkehrt (Phil 2, 15); die Christen aber, obschon sie selbst einst Finsternis waren, sind jetzt Licht im Herrn (Eph 5, 8), mit der Aufgabe ὡς φωστῆρες zu leuchten inmitten dieser bösen und finstern Welt. Darum dürfen sie sich nie und nimmer diesem Äon gleich gestalten, sondern es bedarf einer völligen Umwandlung durch die Erneuerung des Geistes, damit sie nun prüfen und verstehen, was Gottes Wille ist, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene (Röm 12, 2).

Fast unwillkürlich wird die Darstellung, wenn der Apostel von dieser Weltzeit spricht, eine antithetische. Je dunkler und trostloser alles in diesem Äon gelagert ist, desto leuchtender und tröstlicher ist das Bild des neuen Äon. Die immer sich wiederholende Gegenüberstellung des Einst und Jetzt, gerade auf Grund der eigenen Lebenserfahrung derer, die aus der Nacht in Christus zum Lichte kamen, hat eine doppelte Bedeutung. Dieselbe soll die Christen nicht nur des überfließenden Reichtums gewiß machen, der ihnen durch die Aussonderung aus dieser Welt geworden ist, sondern sie auch der Pflicht gemahnen, ihrer Berufung entsprechend zu wandeln in der Neuheit des Lebens, nicht aber im alten Sauerteig der Sünde (1 Kor 5, 6—8). So geschieht es wie von selbst, daß an diesem

[1] Man vgl. auch die Beleuchtung, welche das Heidentum Röm 1, 18 ff erfährt, die sog. Lasterkataloge Röm 1, 29—31; 13, 13; 1 Kor 5, 10 f; 6, 9 f; 2 Kor 12, 20 f; Gal 5, 19—21; Eph 4, 31; 5, 3 f; 1 Tim 1, 9 f; 2 Tim 3, 2—5; s. Lietzmann, Römerbrief 11.

Punkte die Denk- und Sprechweise des Apostels in Antithesen verläuft. Als klassisches Beispiel diene 1 Kor 1, 27 ff (vgl. 2, 6):

„Was der Welt für töricht gilt, hat Gott erwählt, daß er das Starke beschäme,

„Was der Welt als unedel gilt und verachtet ist, das hat Gott auserwählt,

„Was nichts ist, um zu nichte zu machen, was etwas ist."

Es ist also eine volle Umkehrung aller Anschauungen und Begriffe: Die Weisheit dieser Welt ist vor Gott Torheit, ihre Schwachheit Stärke. Was sie fortwirft, das erwählt Gott, ja das „Nichts" in den Augen der Welt benutzt er, um ihr „Etwas" zu demütigen und zu vernichten. So ist es denn offenbar geworden, wie töricht, kraftlos und tot das Fleisch ist, so daß alles Rühmen ihm genommen ist (1 Kor 1, 29). Darum sollen wir diese Welt, wenn wir nun einmal in ihr leben müssen, gebrauchen, als gebrauchten wir sie nicht (1 Kor 7, 29 ff).

Wenn nun der jetzige Äon so geartet ist, so in die Wurzel hinein gottwidrig und verdorben, dann ist es klar, daß er dem Gerichte und dem Untergang verfallen ist. Schon ist die Gestalt dieser Welt am vergehen (1 Kor 7, 31), die letzte Not, die der vollen Verwirklichung des Gottesreiches vorausgeht, ist schon eingetreten[1]; die Zeit ist kurz, zusammengedrängt und das Ende der Weltzeit — die Zeit, die diesem Äon bestimmt war — ist auf uns gekommen (1 Kor 10, 11). Und das ist das Ende: sie wird von Gott gerichtet und verdammt werden. Die Korinther werden aufgefordert, sich selbst zu richten, damit sie nicht mit dieser Welt gerichtet werden, d. h. damit das Urteil über sie nicht auch wie das über die Welt zum ewigen Verderben ausschlage (1 Kor 11, 31 f). Dabei wird es ein besonderer Ehrentitel derer sein, die Gott aus der Welt herausgenommen hat, daß sie an diesem Strafgerichte über die Welt teilnehmen. So ruft Paulus den Christen

[1] S. unten S. 71 ff.

von Korinth, die ihre Rechtshändel vor weltlichen Gerichten zum Austrag bringen, das Verwerfliche und Törichte ihres Beginnens ins Gedächtnis mit der Frage: „Wisset ihr denn nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden?“ (6, 2 ff.)

3. Der Gott dieser Welt.

Wenn so diese Welt ganz böse und gottverlassen ist, dann versteht es sich eigentlich von selbst, daß ihr Herr und König nicht mehr der allmächtige Gott, sondern sein Widersacher, der Teufel ist[1]. Wiederholt spricht Paulus von dem ἄρχων oder den ἄρχοντες dieses Äon[2]. So heißt es 1 Kor 2, 6—8: σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων· ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν· ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. Zwar wollen die meisten Erklärer an dieser Stelle unter den Herrschern dieses Äon Machthaber, hier also mit Rücksicht auf Vers 8 die Hohenpriester und Pilatus verstehen[3]. Jedoch läßt eine genaue Betrachtung der Prädikate, welche den ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου beigelegt werden, die angegebene Erklärung als unmöglich erscheinen. Mit welchem Recht können überhaupt Machthaber „Herrscher dieses Äon“ genannt werden?

[1] „Die Idee, daß ein Reich des Bösen mit seinen Wirkungen in diese irdische Welt hineinragt, ist eine allen paulinischen Briefen gemeinsame“ (H. Messner, Die Lehre der Apostel, Leipzig 1856, 217).

[2] Beachte die Bezeichnung des Teufels als ἄρχων 1 Kor 12, 31; 14, 30; 16, 11; Eph 2, 2; 2 Kor 4, 4.

[3] Für die ältere Erklärung verweise ich auf R. Cornely, Comm. in priorem epistolam ad Corinthios, Parisiis 1890, 60 f, der selbst mehr der von uns vertretenen Auffassung zuneigt. Von den Neueren, die die Deutung von den Dämonen ablehnen, nenne ich: A. Bisping, Erklärung des ersten Briefes an die Korinther², Münster 1863, 87; G. Heinrici, Der erste Brief an die Korinther⁸, Göttingen 1896, 95; Ph. Bachmann, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Leipzig 1905, 123 f: „Unter den letzteren die dämonischen Mächte zu verstehen und sie dann zum Subjekt des ἐσταύρωσαν V. 8 zu machen, geht ganz und gar über die Grenzen der paulinischen Dämonologie hinaus.“

Auch das καταργούμενοι in seiner präsentialen, die sichere Erwartung ausdrückenden Fassung, daß jene nämlich niederzuhaltende, abzutuende ἄρχοντες seien, schließt jene Bedeutung aus. Danach bleibt nichts anderes übrig, als darunter den Teufel und seinen Anhang zu verstehen[1]. Er ist es, der durch die Sünde Herr dieser Weltzeit geworden ist, er soll auch durch den Sieg Christi, der bei seiner Wiederkunft sich vollenden wird, vollends abgetan werden. Wie er hinter jeder Sünde steht und durch sie seine Macht ausübt, die im Tode sich auswirkt (Hebr 2, 14), so ist er es auch, der in Wahrheit den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt hat, freilich ohne zu wissen, daß er damit seiner eigenen Herrschaft das Ende bereitet hat. Jene andern, die den Herrn zum Kreuzestode verurteilt haben, sind nur seine Werkzeuge gewesen. Diese Erklärung findet ihre Bestätigung in der verwandten Stelle Eph 6, 12, wo die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος die κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου genannt und nur von den bösen Geistern verstanden werden können[2]. Je mehr nun diese Welt sich von Gott entfernt, je tiefer sie in das Böse hineingerät, desto mehr kommt sie unter die Macht dessen, der schlechthin ὁ πονηρός genannt wird (Eph 6, 16; vgl. 2 Thess 3, 3). Ja wenn der Apostel diese Welt und ihre Entwicklung überschaut, den Götzendienst mit all seinen Sünden und Lastern, die er im Gefolge hat, dann tut sich ihm hier eine vollkommene Organisation des Bösen auf, ein Reich wider das von Gott gewollte und beherrschte Reich, und in diesen Gedanken nennt er den

[1] So erklären Hieronymus, Augustinus, Leo, Gregorius, Thomas von Aquin, Estius u. v. a. Vgl. A. Klöpper, Der Brief an die Kolosser, Berlin 1882, 323 A. 5; O. Everling, Angelologie und Dämonologie 11 ff.

[2] οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. In dieser Stelle ist zugleich die Existenz einer Rangordnung im Reiche der abgefallenen Geister ausgesprochen (Simar, Theologie des hl. Paulus[2] 71). Der Fürst derselben erhält den Namen Beliar: τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ (2 Kor 6, 15). Vgl. W. Bousset, Der Antichrist, Göttingen 1895, 86 ff.

Satan den Gott dieses Äon[1]. Das Evangelium ist verhüllt für die, welche dem Untergang verfallen sind: ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Kor 4, 4). Darum sieht er in allem Bösen, was geschieht, die widergöttliche Arbeit des bösen Prinzips[2]. Besonders aber ist der heidnische Götzendienst so sehr das Werk des Teufels, daß die Opfer der Heiden in letzter Linie den Dämonen dargebracht werden und die Opfernden mit diesen Gemeinschaft eingehen[3]. Das ist der tiefste Grund, warum die Christen, die am Opfermahl des Herrn teilnehmen und so mit ihm Gemeinschaft eingehen, nicht an Götzenopfern und Mahlzeiten teilnehmen dürfen. Denn welche Gemeinschaft besteht zwischen Christus und Beliar? (2 Kor 6, 15.)

Einen besondern Ausdruck findet die Herrschaft des Teufels über diesen Äon im Tode, dem alle verfallen sind. Er ist es nämlich, der die Herrschaft des Todes ausübt: ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου (Hebr 2, 14). Wie der Tod der Sünde Sold, diese aber Satans Werk ist, so ist er nicht nur alles Bösen Vater und Herr, sondern auch des Todes, der durch die von ihm verursachte Sünde in die Welt gekommen ist. „Es versteht sich von selbst, daß Satan das zu seinem Gebiete hat, des Urheber er ist. Wenn er nun alles Ungöttlichen und Widergöttlichen Urheber ist, so kommt auch der Tod, dieser Widerspruch wider das gottgeschaffene Leben, von ihm, ist von ihm gewollt und gewirkt: wie denn Jesus von ihm sagt, daß er von je ἀνθρωποκτόνος, also daß Tod des Lebenden von

[1] „Es ist nur der denkbar stärkste Ausdruck dieser Erkenntnis, wenn Paulus die widergöttliche Macht, welche im stande ist, blind zu machen, für die selige Herrlichkeit des Evangeliums als ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου bezeichnet“ (v. Hofmann, Schriftbeweis I² 451).

[2] Die nämliche Vorstellung enthält der jüngst gefundene griechische Text des unechten Markusschlusses: ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ ἀπιστίας ὑπὸ Σατανᾶν ἐστιν κ. τ. λ.; s. A. Harnack in Theol. Literaturzeitung XXXIII (1908) 168 ff; C. R. Gregory, Das Freer-Logion, Leipzig 1908.

[3] 1 Kor 10, 20 21: ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι κ. τ. λ.

Anfang an seines Wollens Inhalt gewesen. Dadurch daß Sünde wirkt, wirkt er Tod, und wie alles Sündigen, so auch alles Sterben seines Willens Erfüllung, und seinem Will ist untertan, was in der Sünde oder im Tode liegt. Der Ve fasser des Briefes an die Hebräer konnte also mit gleich u mittelbarer Berechtigung die Wirkung des Todes Chris welcher den Tod um seine Herrschaft gebracht hat, als e καταργεῖν τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου bezeichnen, wie J hannes den Zweck der Erscheinung Christi, statt in das Abtu des Sündigens, in das λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου setzt."[1] Den nach ist Sünde und Tod das eigentliche Herrschaftsgebiet d Teufels, auf dem er seine Macht ausübt und ausüben wir bis auch der letzte Feind, der Tod, wird zu nichte gemac werden (1 Kor 15, 26): ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.

Endlich muß hier noch der viermal bei Paulus sich findend Ausdruck τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου besprochen werden[2]. Ic

[1] v. Hofmann, Schriftbeweis I[2] 453.

[2] Gal 4, 3 9. Kol 2, 8 20. Aus der ziemlich reichen Literatu zur Stelle nenne ich: Schneckenburger, Was sind die στοιχεῖα τ κόσμου? im Theol. Literaturblatt VII (1848) 445—453; Schaubac Commentatio qua exponitur, quid στοιχεῖα τοῦ κόσμου in N. T. sibi velin Meiningae 1862; A. Klöpper, Der Brief an die Kolosser 360—389; Blo Verklaring van στοιχεῖα τοῦ κόσμου, in Theol. Tijdschr. XVII (1883) 1—13 F. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, Hall 1885, 260—270; Everling, Angelologie und Dämonologie 67—75; Th. Zah Der Brief des Paulus an die Galater[2] (Kommentar zum Neuen Testament IX) Leipzig 1907, 195 ff; Ph. Ewald, Die Briefe des Paulus an die Epheser Kolosser und Philemon (Kommentar zum Neuen Testament X), Leipzig 190 367—370; Bousset in Göttingische Gelehrte Anzeigen 1905, Nr 9, S. 70 Für das Sprachliche ist unentbehrlich die Abhandlung von Diels, Ele mentum, eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus Leipzig 1899. — Die verschiedenen Erklärungsversuche s. bei A. Schaefe Erklärung der zwei Briefe an die Thessalonicher und des Briefes an di Galater, Münster 1890, 307 f. Er selbst erklärt: „Alle irdischen Satzunge und Lehren, die sich wie Anfangsgründe (vgl. Hebr 5, 12) zu der Voll endung in Christo verhalten, sind darunter zu verstehen. Hierhin zähl was das Naturgesetz sagt, hierhin zählt aber auch das alttestamentlich Gesetz, welches, es mag wie immer hoch stehen, doch noch nicht de Gnadenordnung zugehört. Weil dieses mit inbegriffen ist, darum ist be der folgenden Anwendung auf Christus der Übergang zu dem speziellere Begriffe νόμος gerechtfertigt; weil aber anderseits das ἡμεῖς nicht au

stelle diejenige Ausführung an die Spitze, aus der am klarsten der Sinn des dunkeln und so verschieden gedeuteten Ausdrucks hervorzugehen scheint. Paulus spricht davon, daß die Galater in Christus zur Freiheit, Kindschaft Gottes und zum Erbe gekommen seien. Rückschauend auf die Zeit vor ihrer Bekehrung zum Christentum und im Hinblick auf die Gefahr des Abfalls von der Freiheit des Evangeliums, die ihnen droht, sagt er: Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς· νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε (Gal 4, 8 f). Dem Wortsinn nach bedeutet στοιχεῖα ohne Zweifel Elemente. Was für Elemente gemeint sind, muß aber erst noch durch einen Zusatz kenntlich gemacht werden. So heißen Elemente Hebr 5, 12, die Anfangsgründe der christlichen Lehre, στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ. Ähnliche Verbindungen finden sich vielfach in der Profangräzität[1]. Nimmt man aus den übrigen Stellen den erklärenden Genetiv τοῦ κόσμου hinzu, so bedeutet der Ausdruck: Elemente der Welt. Was aber ist darunter zu verstehen? Den Begriff auf die „elementa ritualia", das jüdische Gesetz, zu beziehen, verbietet allein schon der Zusatz τοῦ κόσμου. Unter „den Anfangsgründen", dem „Abc der Welt", vermag ich mir nichts zu denken, wenn man nicht eben religiöse Anfangsgründe darunter verstehen will. Damit ist aber in den Begriff ein neues Moment hineingetragen, das demselben an und für sich durchaus fern liegt und durch die Apposition eher ausgeschlossen wird. Darum verstehen neuere Forscher, wie z. B. Zahn, darunter die Stoffe und stofflichen Einzeldinge, aus welchen die Welt besteht, die Welt selbst, sofern sie aus solchen besteht[2].

Judenchristen einzuschränken ist, darum ist der allgemeinere Ausdruck στοιχεῖα τοῦ κόσμου angezeigt" (S. 308).

[1] Die Belege bei Diels, Elementum 41 ff.

[2] „Schon durch die Verbindung mit τοῦ κόσμου ist gesichert, daß hierunter weder die Buchstaben, noch die elementa und rudimenta der Religion und Religionserkenntnis, noch auch speziell die sog. Himmelskörper, die Gestirne, oder gar die Engel als Geister, welche die Gestirne beseelen und regieren, zu verstehen sind, sondern die Stoffe und stofflichen Einzeldinge, aus welchen die Welt besteht, die Welt selbst, sofern sie aus solchen besteht" (Zahn, Galaterbrief² 195 f).

Bei dieser Unbestimmtheit des Begriffes sind wir daher lediglic
auf den Zusammenhang angewiesen, in dem derselbe sich vo
findet. Nach der oben zitierten Stelle wollen die Galater zu de
armseligen und schwachen στοιχεῖα zurückkehren, unter dere
Knechtschaft sie vorher gestanden haben. In dem unmittelbe
vorausgehenden Verse aber heißt es mit demselben Worte δου
λεύειν, daß sie vorher, ehe sie den wahren Gott kannten, unte
der Knechtschaft der φύσει μὴ ὄντες θεοί, der Götzen, gestande
haben. Nehmen wir nun dazu die 1 Kor 10, 19 ff von Paulu
ausdrücklich vertretene Ansicht, daß Götzendienst in Wahr
heit Dämonendienst ist, sowie seine Gesamtanschauung, da
dieser Äon, dieser κόσμος, unter die Herrschaft der böse
Geister geraten ist, so liegt es nahe, unter den στοιχεῖα το
κόσμου dasselbe zu verstehen wie unter den ἄρχοντες τοῦ κόσμο
und den κοσμοκράτορες, also den Teufel und seinen Anhang.
ἀσθενῆ καὶ πτωχά aber werden sie mit vollem Recht genannt
Sind sie doch καταργούμενοι, deren Macht durch Christus ge
brochen und bei seiner Wiederkunft vollends beseitigt werde
wird. Daß die hier vertretene Deutung auch Gal 4, 3; Kol 2,
8 20 nicht bloß verwandt werden kann, sondern auch gefordert
ist, ergibt sich aus dem Gegensatz, in dem an diesen Stelle
die στοιχεῖα einmal zu den ἐπίτροποι und οἰκόνομοι und das andere
Mal zu Christus stehen. Daher ist es das Nächstliegende auch
unter den στοιχεῖα persönliche Wesen zu verstehen. „Wie ist e
faßbar", fragt Klöpper mit Recht[1], „unter den στοιχεῖα το
κόσμου irgend welche unpersönliche, sachliche Objekte sich vor
stellig zu machen, da ja der Vergleich, den der Apostel hie
macht, allen Sinn verlieren würde, wenn die betreffende
στοιχεῖα nicht eine ganz analoge Stellung und Funktion Jude

[1] Der Brief an die Kolosser 381 f. Daselbst auch der Nachweis, wi
sich mit der vorgetragenen Erklärung der Zwischensatz Gal 4, 4 f zu
sammenreimt (S. 382 ff). Insofern nämlich das Gesetz nicht die Kraft hatte
die Macht der Sünde zu vernichten, blieben auch die Juden unter de
Herrschaft der στοιχεῖα. Erst durch die Menschwerdung und Erlösungsta
Christi sind Juden wie Heiden von derselben frei geworden, indem beid
die Annahme an Kindes Statt (υἱοθεσία) empfangen haben.

sowohl als Heiden (denn das sind hier die ἡμεῖς) als κληρονόμοις νηπίοις gegenüber einnähmen, als wie die ἐπίτροποι und οἰκόνομοι zu dem einzelnen als Beispiel herbeigezogenen κληρόνομος νήπιος hatten?“ Damit gliedert sich auch der in diesem vielumstrittenen Begriff niedergelegte Gedanke in jene Auffassung der durch die Sünde über die Welt gewonnenen Macht der bösen Geister ein, welche wir als paulinische kennen gelernt haben[1].

4. Woher die Verderbtheit der jetzigen Welt?

Hat dieser Äon immer unter der Herrschaft des Gottes dieser Welt gestanden? War diese Welt von vornherein dem Verderben überantwortet? Oder ist sie gottfreundlich und gut aus der Hand ihres Schöpfers hervorgegangen? Und wenn es nicht immer so war, wie kam es denn, daß eine volle Umkehrung eintrat, daß sie so ganz gottvergessen und gottverlassen, ganz Finsternis geworden ist? Diese Frage, deren ganze Wucht Paulus tief empfunden hat, hat er klar und prinzipiell Röm 5, 12 ff beantwortet: δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Die Sünde des ersten Menschen ist die Quelle, aus der alles Übel in der Welt geflossen ist. Samt ihrer bittern Frucht, dem Tode, hat sie nicht bloß den Menschen Adam getroffen, sondern die ganze Menschenwelt, die von diesem abstammt.

[1] Gut faßt Klöpper (a. a. O. 385 f) das Ergebnis zusammen: „Diese Deutung . . . bietet uns einen bestimmten, festen, klaren Begriff, der sich dem Bewußtsein der Leser primo aspectu als ein bekannter zu erkennen gab und sie nicht erst nötigte, über seinen Sinn sich im Hebräerbriefe (sei es aus Kap. 5, 12, sei es aus Kap. 9, 1 9) Rat zu erholen und sich über die betreffenden Stellen unfruchtbaren Grübeleien hinzugeben. Nur in dem Falle, wenn die στοιχεῖα τοῦ κόσμου persönliche Wesen sind, versteht sich der unabweisbare Parallelismus von Gal 4, 3 mit V. 2; begreift sich das ἤμεν δεδουλωμένοι (V. 3) und das δουλεύειν (V. 9); wird einem einleuchtend, welches Verhältnis besteht zwischen dem unter die στοιχεῖα Verknechtetwordensein der Juden und Heiden einerseits, dem ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς der heidenchristlichen Leser anderseits und dem ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ . . . στοιχεῖα eben derselben mitsamt dem signifikanten Relativsatz οἷς — θέλετε.“

Und nicht bloß diese. Die gesamte Schöpfung, auch die physische Welt, ist unter die Sünde gekommen und durch diese der Vergänglichkeit und dem Tode überantwortet worden. Es ist überaus bezeichnend für den Gedanken des Apostels wie für seinen engen Anschluß an den Bericht der Genesis über den Sündenfall und seine Strafe[1], daß er Röm 5, 12 sagt, durch den einen Menschen sei die Sünde εἰς τὸν κόσμον gekommen[2]. Die Sünde haftet nicht nur da, wo ihre Quelle und ihr eigentlicher Sitz ist, in der Seele des Menschen; sie verwickelt in ihre gottfeindliche Tendenz die ganze Schöpfung, so daß auch diese mit dem Menschen der Erlösung bedürftig wird[3]. Es ist daher nur der Ausbau des hier angeklungenen Gedankens, wenn Röm 8, 19 ff ausgesprochen wird, daß auch die äußere Welt in den Fluch Gottes mit einbegriffen ward. Und nun harrt auch sie sehnsüchtig des Tages der Errettung, an dem der Fluch von ihr genommen wird. Dann wird auch die ματαιότης, die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, unter die sie nicht freiwillig, sondern von Gott gestellt wurde, von ihr genommen und in die Freiheit der Kinder Gottes verwandelt werden. Darum hat Gott das All unter die Sünde getan, daß er sich aller erbarme.

Wie sich Paulus des näheren den inneren Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Fluch der Vergänglichkeit, der

---

[1] Gn 3, 17 ff.

[2] Dieser Auffassung steht auch nicht im Wege, daß εἰς τὸν κόσμον Korrelat zu εἰς πάντας ἀνθρώπους ist und den Gegensatz zu dem „einen" Menschen bildet. Vgl. Aberle, Über Röm 5, 12—14, in Theol. Quartalschrift XXXVI (1854) 458 f.

[3] Demnach erschöpfen diejenigen nicht den vollen Inhalt der Stelle, welche hier κόσμος bloß von der Menschenwelt verstehen wollen. So z. B. R. Cornely, Comm. in epistolam ad Romanos, Parisiis 1896, 275 f; B. Weiß, Der Brief an die Römer[9], Göttingen 1899, 235 u. v. a. Das Richtige bei v. Hofmann, Die Heilige Schrift des Neuen Testaments III, 1, Nördlingen 1868, 184 f. Die so versuchte Einengung des Begriffes Welt ist an dieser Stelle schon darum abzulehnen, weil sie das Ganze der paulinischen Anschauung wie den Zusammenhang mit 8, 19 ff unbeachtet läßt. Auch die Berufung (Weiß) auf Röm 1, 8; 3, 6 19 vermag den „technisch-paulinischen Sinn" κόσμος = die gesamte Menschheit nicht zu erweisen.

auf der Schöpfung lastet, gedacht hat, läßt sich mit Sicherheit aus dem knappen, zur Sache vorhandenen Material nicht herausheben. Indes hätte man ihm nicht jene ungeistige, naturhafte Auffassung aufbürden sollen, welche in der Sünde eine physisch wirkende Potenz sieht, die durch den Teufel in den Menschen und von da aus, einem todbringenden Gifte gleich, in den κόσμος eingedrungen ist[1]. Die Sünde muß, meint Kabisch, „als eine Macht gedacht sein, die selbst mit irgend einer physischen Seite ausgerüstet ist und darum in das Stoffliche eingehen und in ihm wirken kann. Am besten wird sie wohl mit einem Gift verglichen, das tödlich wirkt. Und so ist es erklärt, wie sie nicht nur in dem Herzen Adams Wurzel faßt, sondern wie mit einer unaufhaltsamen Diffusionskraft von ihm aus alles Stoffliche, den ganzen κόσμος, durchdringt[2] und selbst da, wo sie wegen der sittlichen Indifferenz des betreffenden Subjekts in Tatsünden sich nicht äußern kann, doch ihre tödliche Wirkung auszuüben nicht verfehlt“[3]. Diese Anschauung hat mit der Lehre des Apostels nichts gemein. Die Stelle, welche am klarsten und ausführlichsten seine so tiefsinnige Naturauffassung beleuchtet, ist die eben besprochene Röm 8, 19 ff. Aber sie zeigt auch, daß die Übertragung des an die Sünde Adams gebundenen Fluches und damit auch der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit auf die Kreatur nicht als mechanische Ansteckung und Verpflanzung gedacht ist, indem etwas von dem in der Materie vorhandenen Sündengift auf alles neu Entstehende hinüberfließt. Im Gegenteil, daß der κόσμος ebenfalls dem Tode und der Vergänglich-

[1] So Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 148 ff. Vgl. auch Everling, Angelologie und Dämonologie 57.

[2] Doch bleibt es selbst bei der Anschauung Kabischs ein ungelöstes Rätsel, wie dieses „Gift“ vom Menschen aus in den Stoff hineinkommt. Da er die Verpflanzung des Giftstoffes an den geschlechtlichen Verkehr gebunden denkt, so wäre dieselbe ja für das Menschengeschlecht erklärt. Daß es von Adam aus ansteckend, durchseuchend und tötend hinübergedrungen ist in alles, was mit ihm eines Stoffes ist, mit ihm ἐκ γῆς χοϊκός (S. 149), kann doch unmöglich als Erklärung und Beweis gelten!

[3] Kabisch a. a. O. 151 f.

keit anheimfällt, ist ausdrücklich als Tat Gottes hingestellt. τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι διότι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ (Röm 8, 20 f). Dabei kann weder an den Urmenschen noch an den Teufel als Subjekt des ὑποτάσσειν gedacht werden[1]. Dazu fehlt in beiden Fällen jede Möglichkeit. Wie soll man es sich auch erklären, daß sie auf Hoffnung unter die ματαιότης getan wird, um dereinst an der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes teilzunehmen? Es ist vielmehr, wie Röm 5, 16 sagt, das göttliche Strafurteil, κρίμα und κατάκριμα, welches diese Welt der Knechtschaft der φθορά unterworfen hat, dieselbe göttliche Allmacht, die einst die Bande dieser Knechtschaft auch für die Schöpfung zerbrechen wird[2]. Wenn der allmächtige Gott der ὑποτάξας ist, dann haben wir hier genau dieselbe Vorstellung, welche auch Gn 3, 17 vorliegt, und es ist kein Zweifel, daß diese hier dem Apostel gegenwärtig war[3]. Dem pflichtet auch der sonst stark zu Kabisch hinneigende Holtzmann bei, wenn er schreibt[4]: „Dieser Zusammenhang (zwischen Sünde und Tod) aber scheint erst durch eine positive göttliche Rechtsverfügung im Hinblick auf bestimmte Handlungsweisen der Einzelnen hergestellt 5, 16: Der Urteilsspruch

---

[1] So Pfleiderer, Urchristentum I² 205.

[2] Vgl. Schaefer, Erklärung des Briefes an die Römer 258 ff. — Doch ist es zu wenig gesagt, wenn die Erlösung, der die Natur entgegenharrt, die Befreiung von der Vergänglichkeit, schließlich nur im Menschen selbst verwirklicht werden soll. „In der Auferstehung des Fleisches, das von der Erde genommen ist, feiert dereinst auch die Schöpfung ihre Auferstehung und wird so von der Knechtschaft der Verwesung erlöst" (S. 261). Damit hängt auch zusammen die mehr an das Ethische streifende Erklärung der ματαιότης als Verlust der Verbindung mit Gott (S. 259). Insoweit diese eine innerliche, wesenhafte, im Schöpfungsakt gründende ist, kann von einem Verlust derselben nicht die Rede sein; eine andere aber kommt ihr an und für sich nicht zu. ματαιότης wird durch φθορά erläutert als Nichtigkeit, Hinfälligkeit.

[3] Lietzmann, Römerbrief 44.

[4] Lehrb. d. neut. Theol. II 51.

ist auf Eines Anlaß zum Todesurteil geworden."[1] Aber auch aus den Ausdrücken εἰσελθεῖν und διελθεῖν kann die Vorstellung einer mechanischen Fortpflanzung der Sünde und damit der Vergänglichkeit nicht abgeleitet werden. Wohl kann man an dieser Stelle in gewissem Sinne von einer Personifikation der Sünde reden. Aber der Gedanke, den Paulus hier zur Aussprache bringt, bezieht sich doch nur auf den ursächlichen Zusammenhang, in dem jetzt die in der Welt als Macht wirkende Sünde zu der Sündentat Adams steht[2]. Das einzige, was man demnach, ohne fremde Gedanken in den Text einzulesen, sagen darf, ist dieses, daß es nach der Anschauung des Apostels eine Zeit gegeben hat, in der die Welt der Sünde und dem Tode nicht unterworfen war, daß aber ein Augenblick gekommen ist, in dem die Sünde in den κόσμος eintrat und seitdem mit ihren Folgen in ihm bleibt und sich auswirkt[3]. Wie sich aber diese Wirksamkeit der Sünde im einzelnen innerhalb des Geschöpflichen vollzieht, darüber erfahren wir nichts.

5. Nicht kosmische, sondern ethische Gegensätze.

Aus dem Material, das wir bisheran den paulinischen Briefen zur Beleuchtung der Vorstellung über die jetzige und die künftige Welt entnommen haben, hat sich bereits mehrfach ergeben, daß der Gegensatz zwischen beiden überwiegend in

---

[1] Unrichtig ist dabei, als handle es sich um eine in jedem einzelnen Falle erst zu erlassende Rechtsverfügung. Gemeint ist vielmehr eine allgemeine, jeden Menschen selbst dann treffende, wenn die persönliche Sünde ausbleibt (Röm 5, 14).

[2] Vgl. Weiß, Der Brief an die Römer[9] 235.

[3] Nach Holtzmann (Lehrb. d. neut. Theol. II 44) wendet Paulus das Prinzip der Solidarität an, sofern für ihn nicht bloß tatsächlich alle Menschen Sünder, sondern auch vermöge irgend welcher Kontinuität an der Sünde Adams beteiligt sind. Wie aber dieser Zusammenhang in concreto zu fassen sei, sei nach dieser einen Stelle schwer zu bestimmen. — Dabei bleibt es unbegreiflich, wie trotzdem das ἐφ' ᾧ ἥμαρτον nur von freien Tatsünden verstanden werden soll (ebd. A. 2). Lietzmann, Römerbrief 27. Wie reimt sich damit die vom Apostel selbst herangezogene Tatsache des Kindersterbens (5, 14)?

das Gebiet des Ethos, des sittlichen Verhaltens übertragen ist. Hier soll diese Tatsache im Zusammenhang dargestellt und gewürdigt werden. Der Weisheit dieser Welt steht die Weisheit Gottes gegenüber, dem Geiste dieser Welt der Geist der aus Gott ist (1 Kor 2, 4 6 12; 3, 18 f); ja, wer in diesem Äon weise ist, der muß erst ein Tor werden, damit er weise werde. Denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit bei Gott. Ist dieser Äon darum gottfeindlich, weil er der Sünde unterworfen ist, dann ist der kommende Gottes geworden, weil in ihm die Sünde überwunden ist. Darum braucht auch der, der Christ geworden ist, nicht aus dieser Welt herauszugehen (1 Kor 5, 10). Er bedarf vielmehr der ἀνακαίνωσις τοῦ νοός (Röm 12, 2), einer Erneuerung des Geistes, der inneren Denk- und Sinnesart: ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά (2 Kor 5, 17; vgl. Kol 3, 9 ff; Tit 3, 4 ff). So wird die Finsternis überwunden durch das Licht (Eph 5, 8; 6, 12. Phil 2, 14 f). Aber wenn auch der Herr sich selbst hingegeben hat, um uns zu befreien aus dem gegenwärtigen bösen Äon, so bedürfen doch auch die Christen der Mahnung, daß sie nicht wieder in denselben zurückfallen, indem sie ihr Leben ihm gleichgestalten, vielmehr sollen sie sich in geistiger Erneuerung umgestalten, damit sie den Willen Gottes erkennen und erfüllen können (Gal 1, 4. Röm 12, 2).

Damit ist die Umwertung der Vorstellung von den beiden Weltzeiten bereits vollzogen. Wohl bleibt der Gegensatz bestehen, ja er wird noch verschärft, indem er auf die grundsätzliche, jeden Kompromiß ausschließende Stellung zu Gott bezogen wird. Aber er wird auch nach der kosmischen Seite hin gemildert, da die paulinische Anschauung nun nicht mehr, wie es die jüdische Apokalyptik tut, die Zerstörung und den Untergang des jetzigen κόσμος fordert, sondern die neue Welt neben die alte, ja mitten in diese hineinstellt[1]. Das zeigt z. B. deutlich eine Stelle wie Röm 3, 25 f: „den (Jesum Christum)

[1] Vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus[2] 72 ff.

hat Gott aufgestellt als Sühnopfer[1] durch den Glauben in seinem Blut, auf daß er erweise seine Gerechtigkeit, insofern er die früher in der Geduldsperiode Gottes begangenen Sünden vergibt, um seine Gerechtigkeit in der Gegenwart zu beweisen, so daß also Gott selbst gerecht ist und zugleich gerecht macht den, der im Glauben an Jesus wurzelt." Die Gegenwart unterscheidet sich demnach von der Vergangenheit nicht einfach so, daß jene diese ablöst, sondern es tritt ein Neues in die sämtliche Welt hinein, Christus als das ἱλαστήριον, und indem der Mensch Jesum im Glauben erfaßt, ist er aus der Geduldsperiode in die Zeit der Gerechtigkeit aus dem Glauben eingetreten. Wie man sieht, ist damit der Gegensatz nicht in die Welt, sondern in das sittliche Verhalten des Menschen bzw. in das hierauf gründende Verhalten Gottes gegen den Menschen verlegt. Durch den Glauben und durch die im Glauben gewirkte Gerechtigkeit ist er aus dem αἰὼν οὗτος, dem gottfeindlichen Äon, heraus- und in den αἰὼν μέλλων, den gottfreundlichen und Gott gehörenden Äon, eingetreten.

Noch klarer tritt diese ganze Auffassung in dem Abschnitt Eph 2, 1—13 zutage. Einst waren die Epheser, die gläubig geworden sind, tot durch ihre Fehltritte und Sünden, in welchen sie einst wandelten. Gehörten sie ja noch dem Zeitalter dieser Welt an, standen unter der Herrschaft des Geistes, der noch jetzt wirkt in den Söhnen des Ungehorsams. Jetzt aber sind sie mit Christus lebendig gemacht, mit erweckt und versetzt in die Himmelswelt in Christus Jesus, damit Gott zeige in den kommenden Zeiten den überwältigenden Reichtum seiner Gnade in Güte gegen uns in Christus Jesus, durch dessen Blut sie, welche einst ferne waren, herbeigezogen sind. Hier kleidet sich die neue sittliche Auffassung des Paulus noch in die Terminologie (ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου und οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι), in der wir sonst auch den kosmischen Gegensatz zu

[1] Zu dem Ausdruck ἱλαστήριον s. die Abhandlung von A. Deißmann, ἱλαστήριος und ἱλαστήριον. Eine lexikalische Studie, in Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft IV (1903) 193—212.

sehen gewohnt sind. Aber der neue Gedanke will die alte Form sprengen, und man empfindet es, wie er nur schwer in die alte Sprache sich hineinzwängen läßt. Kann ja doch an und für sich von kommenden Zeiten, vom αἰὼν μέλλων, nicht mehr die Rede sein, wenn wir jetzt schon in Christo in die neue himmlische Welt versetzt sind, wenn der überströmende Reichtum der Gnade Gottes schon jetzt an uns sich zu offenbaren begonnen hat[1]. So kann denn Christus auch bezeichnet werden als der Herr über alle Herrschaft und Macht und Gewalt und Hoheit und alle Namen, die genannt werden: οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι[2]. Wenn aber Christus Herr in dieser Welt geworden ist, dann kann es nur so gedacht werden und geschehen, daß er den Herrn und Gott dieses Äon, den Satan, besiegt und sein eigenes Reich inmitten dieser Welt errichtet hat[3]. Und wenn Gott nach dem Plane der Weltzeiten in der christlichen Gemeinde (διὰ τῆς ἐκκλησίας, Eph 3, 10) seine mannigfaltige Weisheit kund tut, dann ist ja das Reich Gottes mitten unter uns — nicht plötzlich und mit einem Mal diesen Äon ablösend, sondern als Samenkorn sich einsenkend, um in fortwährendem Wachstum immer mehr das den Weltzeiten verborgene Geheimnis

---

[1] Vgl. 2 Tim 1, 9 ff: „Die Gnade, die uns verliehen ward in Christus Jesus vor ewigen Zeiten, jetzt aber kund getan ward durch die Erscheinung unseres Heilandes Christus Jesus, der den Tod zu nichte gemacht und dagegen Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat durch das Evangelium, für welches ich bestellt bin als Botschafter und Apostel und Lehrer."

[2] Eph 1, 20 f.

[3] „Während dem inneren Grunde nach oder ideell allerdings mit dem Erscheinen Christi (ἐν τῷ νῦν καιρῷ, Röm 3, 26) und der durch ihn geschehenen Überwindung der Macht der Sünde und des Teufels dem Zeitlaufe dieser Welt (Eph 2, 2) ein Ziel gesetzt wurde, gilt dieses nicht gleicherweise auch von dem äußeren Bestande der diesen Zeitlauf charakterisierenden sittlichen Zustände und Mächte in der Menschheit. Und so ist es denn kein Widerspruch, wenn der Apostel bald von einer durch Christus bereits vollzogenen Überwindung des Teufels, bald von einer fortwirkenden Macht und endlichen Besiegung desselben sowie von einer Fortdauer des αἰὼν οὗτος auch in der messianischen Weltperiode redet" (Simar, Theologie des hl. Paulus[2] 73).

kund zu tun und so von innen heraus diese gottfeindliche Welt zur gottesfrohen Gnadenwelt umzugestalten[1]. Aber noch ist der neue Äon nicht ganz verwirklicht. Wohl hat das Evangelium, in dem die Kräfte der künftigen Welt wirksam sind, seinen Siegeslauf begonnen. Aber noch wirkt auch der Gott dieser Welt mit seiner gottwidrigen Macht. Er ist es, der das Evangelium zu verhüllen sucht und den Sinn derer, die nicht an seine göttliche Gnadenkraft glauben, blendet, daß kein Strahl dahindringt von der leuchtenden Frohbotschaft der Herrlichkeit des Christus, der da ist das Ebenbild Gottes (2 Kor 4, 3 f). Erst wenn der Christus alle Herrschaft, Gewalt und Macht, die gottfeindlich ist, vernichtet hat, erst wenn als letzter Feind auch der Tod zerstört ist, dann erst ist das Erlösungswerk ganz vollendet, dann wird der Sohn das Reich und sich selbst dem Vater unterwerfen, damit nun Gott alles in allen sei[2]. Das ist der Punkt, in dem die paulinischen Gedanken über die beiden Äone sich in der Wiederkunft Christi zur Einheit zusammenschließen: in diesem Augenblick gibt es nur noch einen Äon: den vollendeten, zur Gegenwart gewordenen αἰὼν μέλλων[3].

Mit diesen Ausführungen soll jedoch nicht behauptet werden, daß für Paulus die überlieferte apokalyptische Betrachtungsweise der beiden Äonen restlos in der neuen ethischen aufgegangen sei. Das war schon darum nicht zu erwarten, weil auch der kosmische Gegensatz innerhalb der Weltzeiten in

[1] Vgl. 1 Kor 10, 11; Röm 13, 11—14. Damit ist auch gesagt, daß beide Auffassungen der Äonen nicht im Gegensatz zueinander stehen, sondern daß vielmehr die ethische die kosmische einschließt. Es sind die Grundsätze Jesu über das Wachstum des Gottesreiches; s. oben S. 24.

[2] 1 Kor 15, 24 ff. Hier erledigt sich auch der Vorwurf, den Usteri gegen die paulinische Lehre erhebt, als erscheine in ihr das Verhältnis der Macht Satans zum Sohne Gottes schwankend und zweideutig. Was grundsätzlich und innerlich durch Tod und Auferstehung Jesu bereits geschehen ist, das entfaltet sich in der Geschichte des Gottesreiches in fortschreitender Offenbarung. Vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus[2] 74 f; Grimm in Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. XVI (1873) 391 f.

[3] Im wesentlichen hat auch Titius (Paulinismus 68 ff) den Gedanken von einer sittlichen Umwertung der Äonenvorstellung durchgeführt.

der alttestamentlichen Offenbarung seine Wurzel und sein Stelle hat. So finden wir auch bei dem Apostel Ausführunge in denen die kosmische Auffassung des Gegensatzes zwar nicl die ethische verdrängt und ausschließt, aber doch als ein parallele Gedankenreihe neben dieser hergeht. So 1 Kor 29—31: „Das aber sage ich euch, meine Brüder, die Zeit i verkürzt, und hinfort gilt es, daß die da Weiber haben, seie als hätten sie keine; die da weinen, als weinten sie nicht die sich freuen, als freuten sie sich nicht; die da kaufen, als b säßen sie nicht; die da die Welt benutzen, als nutzten sie die selbe nicht aus; denn die Gestalt dieser Welt ist am Vergehen' παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. Aber es ist überau charakteristisch für die Denkweise des Apostels, daß hier, w es sich um die Empfehlung der Jungfräulichkeit handelt, nebe das rein sittliche, ausschlaggebende und beherrschende Mo ment: ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ dieses andere, dem Vergehen des κόσμος entnommene, trete kann. Dennoch zeigt Paulus auch an dieser Stelle, die um so wertvoller ist, je weniger wir ihr verwandte an die Seit zu stellen vermögen[1], in der Formulierung, die das benutzt Motiv findet, das Neue, das er der überkommenen Anschauun hinzufügt. Handelt es sich ihm doch nicht um den Untergan der Weltsubstanz, sondern vielmehr um das Vergehen de jetzigen Weltform (σχῆμα), im Grunde also um eine Welt erneuerung. Damit ist auch hier die starre apokalyptisch Vorstellung durchbrochen und diejenige angeklungen, welch im Neuen Testament die durchaus geläufige ist.

Drittes Kapitel.

Der Zeitpunkt der Wiederkunft.

Hat Paulus die Parusie des Herrn für eine nicht ferne Zeit vielleicht für die lebende Generation erwartet? Ja, hoffte er

[1] Nur noch Röm 8, 18 ff klingt die kosmische Auffassung durch in der Vorstellung von der in Wehen liegenden und dem Tag der Befreiung und Verklärung sehnsüchtig entgegenharrenden Schöpfung.

ielleicht selbst noch unter den Lebenden zu sein, wenn der Herr kommt, und hat ihn erst die von Tag zu Tag größer werdende Wahrscheinlichkeit seines Sterbens vor der Wiederkunft auf diese Hoffnung verzichten lassen? Die Antwort ist oft und auch heute noch in entgegengesetztem Sinne gegeben worden. In der protestantischen Exegese lautet sie nahezu einstimmig bejahend[1], in der katholischen, mit manchen sich stets mehrenden Ausnahmen[2], verneinend. Es gibt hier nur einen Weg, der eine sachliche Antwort möglich macht: die genaue, Sprachgebrauch und Zusammenhang berücksichtigende Untersuchung der einzelnen hier in Betracht kommenden Stellen der paulinischen Briefe. Dabei muß der methodische Grundsatz an die Spitze gestellt werden, daß von den klaren Stellen aus das Licht auf die weniger klaren fällt, daß aber diese letzteren nicht benutzt werden dürfen, um die Durchsichtigkeit der ersteren zu verdunkeln. Handelt es sich ja in unserem Falle nicht um eine dogmatische, sondern um eine historische Frage. Nicht das „Wann" der Wiederkunft ist Gegenstand der in Christo geschehenen Offenbarung geworden, sondern das „Daß"[3]. Ausdrücklich schließt der Herr es aus, daß jemand über den Tag

---

[1] Ich verweise auf die Kommentare zu den einschlägigen Briefen und auf die in der Folge verzeichnete Literatur. Auch Wohlenberg (Der erste und der zweite Thessalonicherbrief 99 ff) gehört hierher, trotz der Einschränkung, daß Paulus sich nicht unbedingt zu denen gerechnet habe, die bei der Wiederkunft noch am Leben seien.

[2] So A. Bisping, Exegetisches Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus III[2], 1, Münster 1865, 47 u. ö.; A. Maier, Kommentar über den Brief Pauli an die Römer, Freiburg 1847, 387 f; Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe II, Mainz 1852, 229; M. Seisenberger, Die Auferstehung des Fleisches, Regensburg 1868, 163; Le Camus, L'œuvre des apôtres II, Paris 1905, 342 A. 1; J. Belser, Die Briefe des hl. Johannes, Freiburg 1906, 53; Magnien, La résurrection des morts après la première épitre aux Thessaloniciens, in Revue biblique n. s. IV (1907) 365 ff.

[3] „Man mag darin einen Irrtum erkennen; aber derselbe war nur ein chronologischer, kein dogmatischer, da ja der Herr über den Zeitpunkt der Parusie nichts geoffenbart hatte" (Belser a. a. O. 53).

und die Stunde seiner Wiederkunft und der Weltvollendung eine sichere Kunde habe: „Über jenen Tag und die Stunde weiß niemand etwas, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern allein der Vater“ (Mk 13, 22. Mt 24, 36). Und auf die Frage der Jünger, ob er in dieser Zeit das Reich für Israel wieder aufrichten werde, hat der Auferstandene nur die Antwort: „Es ist nicht eure Sache, Zeiten und Fristen zu kennen, die der Vater in seiner Macht bestimmt hat“ (Apg 1, 6 f). Demnach kann es sich, wenn wir einmal zugeben, daß auch Paulus sich die Parusie als nahe bevorstehend gedacht hat, nur um eine auf seine persönliche Rechnung zu setzende Meinung handeln. Träger einer Offenbarung ist er an diesem Punkte nicht gewesen, ja konnte es nicht sein. Jedenfalls sind die gestellten Fragen weder durch Machtsprüche zu lösen[1] noch durch den Ausdruck des Staunens und der Entrüstung, wie man den Völkerapostel in einer so wichtigen Frage des Irrtums zeihen könne[2].

---

[1] So erklärt Schaefer zu 1 Thess 4, 15 einfach: „Eine Zeitbestimmung derselben — dieses steht nach 5, 1 ff und nach dem zweiten Thessalonicherbriefe besonders 2, 2 ff fest — will der Apostel nicht geben. Demnach ist also in dem ἡμεῖς ζῶντες κ. τ. λ. nicht zu finden, daß das Weltende bald kommen müsse“ (Briefe an die Thessalonicher und Galater 102 u. A. 3; Brief an die Römer 383 u. A. 3). Daneben setze ich, was Le Camus, L'œuvre des apôtres II 343 A. 5, sagt: „Les efforts, qu'on a tentés pour supprimer l'évidente illusion de l'Apôtre sur la proximité de la Parousie sont aussi superflus que désespérés. Les uns ont dit que Paul par ces mots: ἡμεῖς οἱ ζῶντες κ. τ. λ., avait voulu parler, non pas de lui-même et des contemporains, mais des fidèles du fin des temps. Or là ce n'était pas la préoccupation des Thessaloniciens. Les autres ont supposé que, par une pieuse tromperie et tout en étant convaincu que la Parousie était encore fort loin, il s'était plu à en parler comme si elle était près, afin d'exciter les fidèles à se tenir en éveil comme si le Juge allait venir. Mais ce n'est pas un texte, c'est une série de textes, dont il faudrait avoir raison, non pas seulement dans S. Paul, ... mais dans les écrits des autres apôtres, pour pouvoir sérieusement établir que la première génération chrétienne ne s'est pas trompée sur la proximité de la Parousie. Or à ce labeur on perdra son temps.“

[2] So heißt es bei Cornely, Comm. in ep. ad Rom. 689: quam temere ac falso hic error Apostolo affingatur, saepe iam demonstravimus.

Unsere Untersuchung beschränkt sich auf die Prüfung der wichtigsten hier anzuziehenden Stellen. Ich verzichte darauf, aus der dem Urchristentum eigentümlichen Gesamtanschauung von der Nähe der Weltvollendung den notwendig geforderten kausalen Zusammenhang mit der apostolischen Predigt herzustellen. Immerhin ist es eine mißliche Sache, eine so allgemein verbreitete Anschauung schließlich nur durch ein Mißverständnis der von den ersten Missionären empfangenen Botschaft erklären zu können.

1. 1 Thess 4, 13—18.

13. Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων. ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα.

14. εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ.

15. τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας,

16. ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον,

17. ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.

18. ὥστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις[1].

---

[1] Außer den Kommentaren notiere ich: Flatt, Annotationes ad locum Pauli 1 Thess 4, 16, Halle 1803; Weizel, Die urchristliche Unsterblichkeitslehre, in Theol. Studien und Kritiken IX (1836) 579—640 895 bis 981; v. Zezschwitz, Ist Paulus ein Zeuge für ein Zwischenreich erster Auferstehung? in Zeitschrift f. Protest. u. Kirche XLV (1863) 193—221. XLVI (1863) 88—131; H. G. Hoelemann, Neue Bibelstudien, Leipzig 1866, 232—281: Die Stellung St Pauli zu der Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi; R. Stähelin, Zur paulinischen Eschatologie. 1 Thess 4, 13 bis 17 im Zusammenhang mit der jüdischen Eschatologie untersucht, in Jahrb. f. deutsche Theol. XIX (1874) 177—237; R. Steck, Das Herrenwort 1 Thess 4, 15, in Jahrb. f. protest. Theol. 1883, 509—524; C. Rückert, Der Schauplatz des vollendeten Reiches Gottes, in Theol. Quartalschrift LXVII (1885) 356—414 578—623; A. Klöpper, Der zweite Brief an die

Zum Text ist nur weniges anzumerken. V. 13: θέλομεν nicht θέλω, mit ℵ A B D usw. Zur Phrase selbst vgl. Röm 1, 13; 11, 25; 1 Kor 10, 1; 11, 3; 12, 1 3; 2 Kor 1, 8; Kol 2, 1; Phil 1, 12. Über die Metapher „schlafen" statt „tot sein" siehe unten S. 175 ff. οἱ λοιποί sind die Heiden wie 1 Kor 5, 12 f. Vgl. Kol 4, 5; 1 Thess 4, 12: οἱ ἔξω. V. 14: διὰ τοῦ Ἰησοῦ gehört zu ἄξει, anders V. 16: οἱ νεκροί zu ἐν Χριστῷ; vgl. Magnien in Revue biblique n. s. IV (1907) 361 f. V. 17: πρῶτον statt πρῶτοι vgl. Wohlenberg, Die Thessalonicherbriefe 101 A. 3.

a) Feststellung des Fragepunktes.

In den beiden auch in formaler Beziehung gleich gebauten Abschnitten 4, 13—18 und 5, 1—11[1] gibt Paulus Auskunft über zwei innerhalb der christlichen Zukunftshoffnung gelegene Punkte, die jedesmal überschriftartig vorangestellt sind: 4, 13: περὶ τῶν κοιμωμένων; 5, 1: περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν. Für uns kommt zunächst der erste Abschnitt in Betracht. So schwer es auch ist, aus den knappen Andeutungen des Paulus genau festzustellen, welche Sorgen die Thessalonicher betreffs ihrer Toten gequält haben, so wichtig ist es für das Verständnis des hier gegebenen Trostes. Ein Dreifaches darf als feststehend gelten. Es handelt sich zunächst um verstorbene Christen; das zeigt der Gegensatz zu den λοιποί, die, weil sie Heiden sind, keine Hoffnung haben und 4, 12 οἱ ἔξω genannt werden[2]. Auch das wird fast allgemein zugestanden, daß es

Thessalonicher. Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen II, Königsberg 1889, 73—140; R. Steck, Paulus und die Parusie, in Protest. Monatshefte IX (1905) 449—453; Magnien, La résurrection, in Revue biblique n. s. IV (1907) 349—382. — Daß wir, wenn wir 1 Thess 4, 13—18 an die Spitze stellen und nicht 2 Thess 2, 2 ff, nicht gegen den oben S. 47 aufgestellten Grundsatz verstoßen, zeigt 1. der Umstand, daß 2 Thess nicht geschrieben ist, um den falsch verstandenen 1 Thess besser verstehen zu lassen; 2. die Tatsache, daß der 2 Thess 2 ff bekämpfte Irrtum heißt: die Parusie ist da, nicht: sie steht nahe bevor. S. oben S. 8 ff.

[1] Vgl. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe[5 u. 6] 184 f.

[2] Haghebaert, L'époque du second avénement du Christ, in Revue biblique III (1894) 88: „Ces *dormientes* sont les Pères, les patriarches, les

eine Zweifel an der Auferstehung überhaupt waren, welche
e Gemeinde in Verwirrung brachten[1]. In diesem Falle
ürde Paulus — stand dann doch der Angelpunkt christlichen
laubens in Frage — ganz anders gesprochen haben. Man
raucht neben unserer Stelle nur die so weit ausholende Be-
eisführung gegen die τίνες, welche in Korinth die Auferstehung
on den Toten leugneten, zu lesen, um den Unterschied mit
änden greifen zu können[2]. Endlich kann es sich nicht
n einen Tadel handeln, als ob die Thessalonicher sich in-
lge der in der Gemeinde vorgekommenen Todesfälle durch
lzu große Traurigkeit verfehlt hätten[3]. Das Richtige wird
us V. 15 zu entnehmen sein. Denn hier ist deutlich gesagt,
aß die Thessalonicher geglaubt haben, es würden diejenigen,

êtres en général. . . . Dans cette supposition ceux qui vivent, qui sont issés jusqu'à la venue du Christ (4, 14, 16), sont les chrétiens, les saints du ouveau Testament." Das sind Irrungen einer Exegese, die jede Achtung or dem Text, den sie erklären soll, verloren hat.

[1] Gegen P. W. Schmiedel (Die Briefe an die Thessalonicher und an e Korinther[2], Freiburg 1892. 28 f), der annimmt, die Thessalonicher hätten irklich an der Wiederbelebung ihrer Toten gezweifelt. Der Unterschied gen 1 Kor 15 werde erklärt, wenn die Thessalonicher nicht die tadelns-erten Motive jener τίνες in Korinth gehabt hätten. Aber unsere Stelle bt keine Belehrung über die Auferstehung im allgemeinen, sondern tzt diese als zugestanden voraus (V. 14). Ähnlich auch Schaefer, hessalonicherbriefe 99.

[2] 1 Kor 15. „Quelle différence de tonalité littéraire entre cette dé-onstration véhémente qui s'achève par un chant de triomphe (1 Cor , 54—57) et ces versets tranquilles de l'épître aux Thessaloniciens. . . . les hypothèses radicales étaient de vigueur ici, il vaudrait mieux penser vérité que la communauté de Thessalonique n'avait jamais entendu rler de la résurrection des morts et que S. Paul, s'apercevant enfin cette ignorance, s'empressa de la dissiper" (Magnien a. a. O. 351).

[3] So schon Theodor von Mopsuestia (bei Swete II 27) und heodoret (Migne, P. gr. LXXXII 645 f); vgl. die im ganzen treffen-n Ausführungen bei Stähelin, Zur paulin. Eschatologie, in Jahrb. f. utsche Theol. XIX (1874) 184 ff. Nur scheint mir die Fassung des ἄγειν im Sinne einer rein zeitlichen Priorität: „Die Lebenden werden ühер als die Verstorbenen des mit der Parusie eintretenden Zusammen-ns mit Christus teilhaftig werden", der Stelle nicht genugzutun. Übrigens richt auch Stähelin später (S. 194) von einer Gleichheit und Gleich-tigkeit der Beseligung für beide Teile.

welche die Parusie erleben, einen Vorteil gegenüber den vor derselben Verstorbenen haben, es würden also diese vor jenen im Nachteil sein. φθάνειν kommt im Neuen Testament nur an dieser Stelle im Sinne von praevenire vor. Um so sicherer dürfen wir sein, daß Paulus eben dieses Wort aus dem Munde der Thessalonicher genommen hat, weil sie so den Grund ihrer Trauer zum Ausdruck brachten. Darum gipfelt die Mahnung des Apostels in dem Nachweis, daß bei der Parusie volle Parität herrscht zwischen den Verstorbenen und zwischen den Lebenden: οὐ φθάσωμεν — ἀναστήσονται πρῶτον — ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα — πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. Demnach bringt V. 14 nur den allgemeinen Christenglauben an die Auferstehung, die in des Herrn Auferstehung gewährleistet ist, zum Ausdruck und schafft den gemeinsamen Boden, auf dem sich Paulus mit seinen Thessalonichern zusammenfindet. Deutlich setzt dann unter Berufung auf ein Wort des Herrn[1], mit V. 15 die eigentliche, die Thessalonicher beruhigende Belehrung ein[2].

Schwieriger ist die Frage, worin denn jener vermeintliche Vorteil gelegen sein soll, den die die Wiederkunft Erlebenden vor den Verstorbenen haben werden. Nach paulinischer Anschauung, die den Thessalonichern nicht unbekannt

[1] Es wird sich bei dem Herrnwort kaum um Mt 24, 31 oder um sonst einen historischen Ausspruch Jesu handeln (so Wohlenberg, Die Thessalonicherbriefe 98 f), eher um eine Paulus persönlich gewordene Offenbarung, mag man nun an eine besondere für diesen Fall denken oder lieber an jene Offenbarung, von der er häufiger spricht (Gal 1, 12; 2, 2. 2 Kor 12, 1. Eph 3, 3). Vgl. Protest. Monatshefte VIII (1904) 265 ff; X (1906) 358; Zahn, Einleitung I² 159 ff. Steck (Jahrb. f. protest. Theol. 1883, 509—524) will das Herrnwort in 4 Esr finden, woraus dann die Unechtheit von 1 Thess gefolgert wird. Als wenn das Verhältnis von 1 Thess und 4 Esr nicht auch das umgekehrte sein könnte!

[2] „Il est clair que toute cette péricope a pour point central ce verset quinzième auquel Paul a donné une si grande allure en mettant en tête de la phrase le pronom démonstratif τοῦτο, et en appuyant son affirmation sur la parole même du Seigneur ἐν λόγῳ κυρίου. Et dans ce verset même un mot attire aussitôt les regards: οὐ μὴ φθάσωμεν. . . . Voilà donc le point essentiel de l'argumentation de l'Apôtre, la doctrine qu'il s'agissait d'inculquer aux Thessaloniciens“ (Magnien in Revue biblique n. s. IV [1907] 356).

war[1], nehmen die Heiligen aktiv am Gerichte teil. Danach ließe sich denken, daß der Vorteil der Lebenden vor den Verstorbenen eben in jener Teilnahme am Gericht, oder auch noch in der Einholung Christi zum Gerichte gelegen sein sollte. Aber dagegen spricht, daß an unserer Stelle vom Gerichte mit ausdrücklichen Worten nicht die Rede ist. Vielleicht hat die andere Annahme mehr Wahrscheinlichkeit, daß es chiliastische Hoffnungen waren, welche in Thessalonike mit der Parusie des Herrn verbunden wurden. „Die Thessalonicher hatten Jesu Wiederkunft so verstanden, als würden an der dann beginnenden Herrlichkeit nur diejenigen teil haben, welche sie erleben, und betrauerten also die aus ihrer Mitte Wegsterbenden, als gingen sie, wenn ihnen auch am Ende die Seligkeit der Gerechten nicht entgehe, doch der Teilnahme an derjenigen Herrlichkeit verlustig, zu welcher Jesus seine Gemeinde gegenüber der ihr feindlichen Welt verklären werde.“[2]

Was läßt sich nun aus unserer Stelle hinsichtlich des Zeitpunktes der Parusie entnehmen? Bestimmt und klar muß festgehalten werden, daß sich unsere Stelle um einen genau umrissenen Einzelfall in der Gemeinde von Thessalonike dreht. Sie hatte gehofft, daß alle ihre Glieder die Vollendung in der Wiederkunft erleben würden[3]. Jetzt ist der Fall eingetreten,

---

[1] Vgl. 1 Thess 3, 13. S. unten S. 151 f.

[2] v. Hofmann, Schriftbeweis III[2] 650. Bisping, Thessalonicherbriefe[2] 43. Luthardt, Die Lehre von den letzten Dingen[3] 140 f. Magnien a. a. O. 351 ff.

[3] Das gibt auch Schaefer (Thessalonicherbriefe 98) zu. Paulus stelle sich auch auf den Standpunkt der Thessalonicher, aber nur zum Zwecke der Argumentation, was er um so eher gekonnt habe, da er ja die letzte Wiederkunft nicht habe bestimmen können (S. 102). Aber die ganze Argumentation hängt eben in der Luft, wenn der Standpunkt der Thessalonicher ein falscher ist. Dann hätte Paulus den einen Irrtum — Imparität zwischen Lebenden und Verstorbenen — aufgeklärt und den andern — wir erleben die Parusie —, auf dem der erste ruht, ruhig bestehen lassen. Eine wirkungsvolle Argumentation ist nur möglich, wenn Paulus den Standpunkt der Thessalonicher teilt, aus dem diese nur eine irrige Folgerung gezogen haben.

daß einige gestorben sind, ehe der Herr gekommen ist, und nun wird die Frage brennend, wie es um diese bei der Parusie bestellt sein wird. Das ist die aus ganz konkreten Verhältnissen und Anschauungen erwachsene Schwierigkeit, vor die Paulus gestellt ist, und die er beheben will. Und sein Bescheid lautet: Nein, wir, die wir die Parusie erleben werden, haben keinen Vorteil vor den Toten, um die ihr so trauert. Würde das ἡμεῖς οἱ ζῶντες zu erklären sein, wie es alle die tun müssen, welche die Erwartung der nahen Wiederkunft aus unserem Text entfernen wollen, wir, d. h. diejenigen, die in ganz unbestimmter Zukunft noch leben werden, so wäre die Trostrede des Apostels in den Wind gesprochen. Denn wenn die jetzt lebenden und um ihre Toten trauernden Thessalonicher, Paulus eingeschlossen, auch sterben werden, ehe die Parusie eintritt, dann ist die ganze „quaestio" hinfällig, weil sie sich dann genau in derselben Lage befinden wie die bereits Verstorbenen. Die Frage, ob sie etwas vor jenen voraus haben, wäre vollkommen gegenstandslos. Allein die Tatsache, daß diese andere Eventualität, auch die jetzt trauernden Thessalonicher und Paulus selbst könnten sterben, ehe Christus wiederkommt, gar nicht in den Gesichtskreis des Apostels tritt, zeigt zur Genüge, daß er mit der Gemeinde die Vollendung zu erleben erwartet. Will man unsere Stelle unbefangen würdigen, dann darf man den hier vorliegenden Einzelfall nicht verallgemeinern, sondern muß eine Antwort erwarten, die auf eben diesen Fall zugeschnitten ist. Wie es am jüngsten Tage den Entschlafenen und den dann noch Lebenden ergehen wird[1], das bekümmerte die Thessalonicher nicht. Was sie traurig macht, ist, daß einige aus ihrer Gemeinde gestorben sind vor der Ankunft des Herrn, die sie zu

[1] So Schaefer, Thessalonicherbriefe 102. Auch F. Gutjahr (Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater, Graz 1900, 81) sieht wie Schaefer, daß der Hauptton der Belehrung auf dem οὐ μὴ φθάσωμεν liegt. Dann darf aber nicht übersehen werden, daß von einem φθάνειν nicht die Rede sein kann, wenn die jetzt Trauernden auch sterben werden.

erleben erwarteten[1]. Indem Paulus sich ganz unbefangen durch das ἡμεῖς mit den Thessalonichern zusammenfaßt, zeigt er eben, daß er ihre Voraussetzung und ihre Hoffnung teilt. Wie könnte er sich sonst mit ihnen zu einer Gruppe zusammenschließen und der andern Gruppe — die der Verstorbenen — gegenüberstellen? Jedenfalls ist diese Auffassung des Plurals ἡμεῖς, wenn man bedenkt, unter welchen Umständen und zu welchem Zwecke Paulus schreibt, die natürliche und zunächst liegende. Ich leugne nicht, daß es Fälle geben kann, in denen der Apostel sich lediglich zum Zwecke der Beweisführung auf einen an und für sich unrichtigen Standpunkt stellen kann[2]. Das könnte aber dann nicht geschehen, wenn dieser unrichtige Standpunkt die Basis der ganzen Fragestellung selbst bildet, wie es in unserem Falle zutrifft. Hätte Paulus die Anschauung der Thessalonicher nicht geteilt, hätte er also mit der Möglichkeit gerechnet, daß er so gut wie die, denen er schrieb, auch vor der Parusie sterben würde, so mußte die Belehrung, falls sie überhaupt dann notwendig war, ganz anders ausfallen. Schon Weizel hat es auffallend gefunden, daß die der Gemeinde gegebene Beruhigung nicht lautet: „sie sollen über das Los dieser κεκοιμημένοι ruhig sein; schon jetzt seien sie in einem Zustand höheren Lebens oder doch einer seligen Gemeinschaft mit dem Erlöser, noch weit herrlicher werde dieser Zustand in der künftigen Zeit des Welttages sich ge-

[1] Man darf daher auch nicht sagen, die Thessalonicher ständen auf dem richtigen Standpunkt, daß sie möglicherweise die Parusie erleben würden. Ihre Trauer um die Toten rührt ja eben daher, daß jene nicht, sie aber wohl die Parusie erleben werden. Sonst bliebe sie ganz unverständlich, und die Antwort könnte nicht lauten „non praeveniemus", sondern „non praevenient", nämlich „qui tempore adventus Domini adhuc vivunt". Das „in verbo Domini" trifft natürlich nicht den Untergrund der Trauer der Thessalonicher, sondern die Aufklärung über die Parität zwischen Lebenden und Verstorbenen bei der Parusie.

[2] Der einzige derartige Fall ist die dornige Stelle 1 Kor 15, 29, wo Paulus aus der Praxis, sich stellvertretend für ohne Taufe Verstorbene taufen zu lassen, auf die Wahrheit des Auferstehungsglaubens schließt. Schaefer führt übrigens kein Analogon zur Stelle an.

stalten“ [1]. Je mehr wir als Trostgrund den Hinweis darauf erwarten, daß die νεκροὶ ἐν Χριστῷ schon beim Herrn weilen oder wenigstens in Bezug auf ihre σωτηρία sicher gestellt sind [2], sich also tatsächlich im Vorteil gegenüber den noch lebenden Brüdern befinden [3], desto gesicherter ist es, daß das Denken des Apostels von der Erwartung der nahen Parusie erfüllt ist, da er ja auf jene Tatsache nicht einmal andeutungsweise Bezug nimmt. Endlich wird auch die Frage nach dem Ursprung jener in Thessalonike allgemein herrschenden Hoffnung auf die bevorstehende Wiederkunft nicht zu umgehen sein, um so weniger, da es sich um eine überwiegend heidenchristliche Gemeinde handelt, die eben erst gegründet ist und nur kurze Zeit die Unterweisung ihres Apostels genossen hat [4].

b) Das Verhältnis von 1 Thess 5, 1—11 und des zweiten Thessalonicherbriefes zu unserer Stelle.

Gegen die eben begründete Anschauung, wonach also Paulus mit der Gemeinde von Thessalonike die Wiederkunft zu erleben hofft, ist oft 1 Thess 5, 1—11 geltend gemacht worden [5].

---

[1] Theol. Sudien und Kritiken IX (1836) 917.

[2] Ich mache diesen Zusatz, um der Einwendung zu begegnen, die οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ seien nicht einfach als im Himmel befindlich zu denken, könnten vielmehr gerade so gut im Fegfeuer sein, in welchem Falle dann ein Vorteil gegenüber den noch lebenden Brüdern nicht so einfach zu bejahen sei. Daß sie auch dann noch unvergleichlich im Vorteil waren gegenüber denen, die ihr Heil in Furcht und Zittern wirken müssen, zeigt die Formulierung des Zusatzes.

[3] „Wenn für Paulus der Tod so unmittelbar der Übergang ist zu einem höheren Leben in der Gemeinschaft mit Christo, wie 2 Kor 5, 8; Phil 1, 21 es aussprechen, warum wird dann das Motiv des Trostes statt in dieser erst in der zukünftigen Parusie gesucht, für deren Erleben doch nach diesen Stellen schon der Tod das vollkommene Äquivalent zu bringen scheint?“ (Stähelin in Jahrb. f. deutsche Theol. XIX [1874] 183 f.) Das ist allerdings zu viel gesagt. Dennoch besteht die Tatsache, daß wenigstens Phil 1, 21 ff das hier vermißte Motiv vor der Seele des Paulus steht während die Hoffnung, die Parusie noch zu erleben, zurückgetreten ist.

[4] Vgl. Zahn, Einleitung I² 145 ff; Klöpper, Der zweite Brief an die Thessalonicher 75 ff.

[5] Schaefer, Thessalonicherbriefe 102 107 ff. R. Cornely, Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros III², Parisiis 1897, 412. Hoele-

Hier lehne der Apostel es ja ausdrücklich ab, über die Zeiten und Fristen eine bestimmte Aussage zu machen. Wissen ja die Thessalonicher selbst, daß der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht. Das einzige, was sie jetzt auf Grund dieses ihres Wissens zu tun haben, ist, wachsam zu sein und als Kinder des Lichtes zu wandeln, damit der „Tag" sie nicht unvorbereitet finde. Darauf komme es allein an, daß wir dann untadelig erfunden werden. (Vgl. 1 Thess 5, 23; 2 Kor 5, 9 f.) Und dazu sollen sie sich aufmuntern in Wort und Beispiel, wie sie es ja bereits tun. Das ist der Sinn des vorliegenden Abschnittes, über den im allgemeinen keine Meinungsverschiedenheit herrscht. Es fragt sich nur, ob darin ein Widerspruch gegen unsere Erklärung des vorausgehenden Abschnittes gefunden werden kann.

Was sich aus unserer Stelle über das inhaltliche Verhältnis derselben zu 4, 13—18 entnehmen läßt, scheint dieses zu sein: Paulus lehnt es ab, den Zeitpunkt der Parusie auf Tag und Stunde zu bestimmen, also etwa zu sagen, der Herr kommt in zwei oder drei oder mehr Jahren. Und zwar lehnt er eine so bestimmte Angabe nicht nur darum ab, weil er es selbst nicht weiß und nicht wissen kann, sondern auch, weil sie für die Thessalonicher überflüssig ist. Was sie allein wissen müssen, und was sie auch ganz genau, ἀκριβῶς, wissen, ist, daß jeder von ihnen wegen des unerwarteten, überraschenden Eintritts des Herrntages immer und überall sich vorbereitet halten muß[1].

---

mann, Neue Bibelstudien 241 ff. A. Johannes, Kommentar zum ersten Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher, Dillingen 1898, 317 ff.

[1] „Während Paulus in diesem Punkte (Imparität zwischen Lebenden und Toten) eine Ergänzung seiner früheren Belehrungen angezeigt fand, erklärt er die Beantwortung . . . der Frage nach den Zeitläufen und Zeitpunkten der endgeschichtlichen Entwicklung für überflüssig und zugleich für untunlich; denn es gehört zu den Elementen der christlichen Predigt, daß der Tag des Herrn für die in das Weltleben Versunkenen unerwartet plötzlich eintreten wird, daß aber die Christen in beständiger Erwartung der jeder natürlichen Berechnung sich entziehenden Parusie sich durch einen dem zukünftigen Tag des Herrn entsprechenden Wandel darauf rüsten sollen" (Zahn a. a. O. I² 158 f).

Aus dieser Festlegung der sittlichen Bedeutung, welch hier der Gedanke an die Parusie gewinnt, ergibt sich, daß ei Widerspruch zwischen beiden Abschnitten nicht nur nicht vor handen ist, sondern daß der zweite den ersten ergänzt un für das christliche Leben fruchtbar macht. Beides kann seh wohl nebeneinander stehen: „wir werden die Wiederkunf Christi noch erleben", und: „aber den Tag und die Stund wissen wir nicht, und brauchen wir auch nicht zu wissen"[1] Gerade die eindringliche Mahnung an die Gemeinde, zu wache und nüchtern zu sein, bestätigt unsere Auffassung. Den diese unter den Gesichtspunkt der Parusie gestellte Unter weisung erhalten sie doch, weil Paulus mit der Gemeinde jen zu erleben hofft. Wäre das nicht seine Meinung gewesen warum sagte er dann nicht klarer und sachgemäßer in de Sprache des Evangeliums: Seid nüchtern und wachsam, denn der Tod kommt wie ein Dieb in der Nacht?[2]

Aber auch 5, 10 kann nicht als Gegeninstanz gelten. In dem der Apostel sagt: Christus ist für uns gestorben, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν, faßt er deutlich das von 4, 13 an Gesagte zusammen und bringt die ganze zweigliederige eschatologische Erörterung zum Abschluß. In dem ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν geht er noch einmal auf die Unruhe der Thessalonicher in Betreff ihrer Toten ein und sagt ab schließend, wie er es 4, 14 einleitend getan hat[3], im Tode Christi liege für alle Lebende und Tote die Bürgschaft unseres Heils und unserer Auferstehung. Ist er doch für uns alle gestorben, damit wir, ob wir nun bei seiner Wiederkunf zu den Lebenden oder zu den bereits Verstorbenen gehören alle zusammen (ἅμα) mit ihm leben sollen. „Hoc est, quo

[1] Es sei daran erinnert, daß der Ausdruck χρόνοι καὶ καιροί formel haft ist; vgl. Dn 2, 21; Mt 24, 36; Apg 1, 7; 3, 20 f.

[2] Man kann auch nicht sagen, daß Paulus den Thessalonichern doc nicht diese Binsenwahrheit habe vorrücken können; das war die Parusi für sie auch, wie noch ausdrücklich gesagt wird ἀκριβῶς οἴδατε. Paulu wählt dieses Motiv darum nicht, weil ihn eben der Gedanke ausfüllt, e werde die Parusie noch erleben.

[3] Vgl. Zahn, Einleitung I² 158.

supra dixit, quia fideles in adventu Domini tam mortui quam vivi obviam tollentur Domino et semper vivent cum eo."[1] Dazum kann das εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν nicht als Ausdruck der Unsicherheit in Bezug auf Pauli und der Thessalonicher Erleben der Parusie verstanden werden[2]. Es ist vielmehr vom Standpunkte der Gemeinde von Thessalonike aus zu verstehen, und es ist genau derselbe Gegensatz, den er oben 4, 15 mit οἱ κοιμηθέντες und περιλειπόμενοι ausgedrückt hat. Das εἴτε — εἴτε bezieht sich also auf die ganze Gemeinde, in die der Apostel sich einschließt, so wie der Herr sie treffen wird: Diejenigen aus uns, die noch leben, diejenigen, die schon gestorben sind, wir alle (ἅμα σὺν αὐτοῖς, 4, 17) werden dem kommenden Christus entgegen eilen und so allzeit mit dem Herrn sein. „Unser Herr Jesus Christus ist ja für uns, zu unserem Besten am Kreuz gestorben, gerade zu dem Zwecke, daß wir, vereinigt mit ihm am Tage seiner Wiederkunft, das ewige Leben haben, und zwar alle Gläubigen zusammen, einerlei, ob sie an jenem Tage noch am Leben oder ob sie bereits entschlafen sind."[3] Der Parallelismus zwischen 4, 17 18 und 5, 10 11 ist in Satzbildung und Gedanke so stark und so offenkundig beabsichtigt, weil kunstvoll durchgeführt, daß beide Stellen gar nicht voneinander getrennt werden können[4].

---

[1] So schon der Ambrosiaster (Migne, P. lat. XVII 451).

[2] Ich kann daher Klöpper (Der zweite Brief an die Thessalonicher 82) nicht beistimmen, wenn er schreibt, daß Paulus, trotzdem er sich und die Mehrzahl der Leser als der Parusie noch im Leibesleben Entgegentretende vorausgesetzt hatte (4, 17), doch auch den Fall in Rechnung zieht, daß er sowohl als andere Gläubige erst aus dem Zustand des Entschlafenseins heraus in die ewige Herrlichkeitsgemeinschaft mit dem wiederkommenden Herrn eintreten werde (5, 10) — ein Beweis, daß der Apostel vom Anfang bis zum Ende seines Wirkens beide Möglichkeiten offen gehalten habe (Phil 1, 20 ff; 2, 17; 3, 11). — Aber schon die angeführten Stellen zeigen, daß die zweite Möglichkeit erst in späterer Zeit im Bewußtsein des Apostels hervorgetreten ist. 1 Thess steht sie sicher noch ganz im Hintergrund.

[3] Gutjahr, Die zwei Briefe an die Thess. und der Brief an die Gal. 82.

[4] Ich stelle zusammen: a) 4, 17: ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι, und 5, 10: εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν; b) 4, 17: σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, und

Während 1 Thess 5, 1—11 das Korrektiv für das Ve
ständnis von 4, 13—18 bilden soll, wird die Stelle andersei
gegen die paulinische Urheberschaft von 2 Thess geltend g
macht[1]. Jedenfalls könnten 1 Thess 5, 1—11 und 2 Thess
1—12 nicht von demselben Verfasser herrühren. „Es gi
keine Indizien für den Zeitpunkt der Parusie, sagt der ers
Brief (5, 2 3), nicht ein einziges — es gibt deren drei, sagt d
zweite Brief. Nach Döllingers Zählung[2] eine große Apostasie ..
das Hervortreten eines potenzierten Antiochus Epiphanes ur
das Attentat desselben gegen den Tempel und Jerusaler
Das vierte ist dabei noch vergessen: das Verschwinden d
κατέχων." „Ruhe und Sicherheit ist im Lande für das Aug
des sorglosen Weltkindes, wenn der Tag erscheinen wird: s
der erste Brief (5, 3) — zweiter Brief (2, 3 f 9 f): wenn d
Tag erscheinen wird, dann weiß die Welt aus Erfahrung vo
der grausen Verwirrung und Unruhe, welche Daniel für d
letzte Vorzeit geweissagt hat." „Diese unvermittelten Wide
sprüche erweisen die volle Unmöglichkeit, 1 Thess 4, 13 b
5, 11 und 2 Thess 2, 1—12 von demselben Autor abzuleiten."

5, 10: σὺν αὐτῷ ζήσωμεν; c) 4, 17: οὕτως πάντοτε, und 5, 10: ἅμα; d) 4,
und 5, 11.

[1] Vgl. P. Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief neu erklär
Nebst einem Exkurs über den zweiten gleichnamigen Brief, Berlin 188
H. J. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in d
Neue Testament[3], Freiburg 1892, 215 f; G. Hollmann, Die Unechth
des zweiten Thessalonicherbriefes, in Zeitschrift für neutestamentlic
Wissenschaft V (1904) 28—38. Dagegen: A. Jülicher, Einleitung in d
Neue Testament[3 u. 4], Tübingen 1901, 48 ff; Zahn, Einleitung I[2] 182
Müller, Besteht ein Widerspruch zwischen 1 Thess 5 und 2 Thess 2?
Evang. Kirchenzeitung 1904, 793—796.

[2] Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung[2], Regen
burg 1868, 279.

[3] Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief 111 f. Dagegen Hollma
a. a. O. 29: „Der Widerspruch liegt nicht in den Aussagen über die Nä
der Parusie, also nicht darin, daß nach I, 4, 15 das Ende noch zu Le
zeiten des Paulus folgen soll, während nach II, 2, 1—12 die Paru
durch eine Reihe von Vorzeichen hinausgeschoben erscheint. Diese Vo
zeichen konnten auch alle noch, während Paulus am Leben war, ei
treten. Der zweite Brief leugnet tatsächlich nicht die Nähe der Parusie.

Aber ebensowenig wie sich ein Widerspruch innerhalb des sten Briefes hinsichtlich der Nähe der Parusie herausgestellt t, so liegt ein solcher zwischen dem 1 Thess 5, 1 ff ausesprochenen unverhofften, plötzlichen Eintritt derselben und en in 2 Thess 2, 3 ff gegebenen Vorzeichen, nach denen sich er Eintritt der Wiederkunft wenigstens negativ[1] bemessen ßt. Beide Vorstellungen können sehr gut parallel gehen. enn daß Tag und Stunde der Parusie nicht bekannt sind nd unerwartet eintreten, daß aber das wachsame Auge der ahrhaft eifrigen Gläubigen an gewissen Ereignissen abnerken kann, daß sie nahe bevorsteht, ist genau die Vorstellung der Evangelien. Mt 24 unterrichtet der Herr ausführlich über die Zeichen, welche seiner Ankunft vorausgehen ollen, und fordert die Jünger auf, vom Feigenbaum das Gleichnis zu lernen: „Wenn sein Trieb schon zart wird und zu reiben beginnt, so merket ihr, daß der Sommer nahe ist; so auch ihr, wenn ihr dies alles sehet, so merket, daß er nahe ist“: ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις (V. 32 33). Dennoch kann er in demselben Zusammenhang sagen, daß nur der Vater den Tag und die Stunde weiß (V. 36). Wie beide Gedanken zusammengehen, das veranschaulicht er treffend an dem Beispiel Noahs und seiner Zeitgenossen. Obschon Zeichen genug da waren, so merkten diese doch nichts, aßen und tranken, freiten und verlobten, bis die Flut kam und sie alle hinwegraffte: so wird es auch sein mit der Parusie des Menschensohnes (V. 37—39)[2].

---

wendet sich nach II, 2, 2 nur dagegen ὡς ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου. Wiederum der erste Brief sagt nichts davon, daß der Tag des Herrn gleichsam da ist. Hier ist kein Widerspruch vorhanden.“

[1] Insofern diese nicht eintreten wird, ehe die Zeichen erfüllt sind. Über die negative Fassung der „Zeichen“ s. auch M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, Münster 1908, 156.

[2] Diesem den Evangelien entnommenen Tatbestande weiß Hollmann (a. a. O. 31) nur dadurch zu entgehen, daß er sich zu der Meinung bekennt, in die eschatologischen Reden Jesu habe ein ursprünglich jüdisches apokalyptisches Flugblatt Aufnahme gefunden. Auch W. Wrede (Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht, Leipzig 1903, 45) stellt den angeblichen Widerspruch in die Reihe der Argumente zweiter Ordnung.

Das ist treffend der Gedanke des Apostels und der Sinn sei
Aufrufes, wachsam zu sein. Der leichtsinnig in den Tag hin
lebende Christ achtet nicht auf die Zeichen der Zeit, und
ihn kommt der Tag, wie der Dieb in der Nacht. Aber
rechte Christ ist wachsam, hat acht der Zeichen und ist
rüstet, wann und wie immer die Parusie kommt[1]. Aber a
für den Zeitpunkt der Wiederkunft schafft 2 Thess ke
Differenz zum 1 Thess. „Denn da diese auf das engste m
einander verbundenen Vorereignisse der Parusie sich
Blitzesschnelle verwirklichen konnten, so konnte nach wie v
der Tag des Herrn für die Weltkinder, die gedankenlos jen
nicht achteten, wie der Dieb in der Nacht kommen, währe
dies bei den Gläubigen, die nüchternen Sinnes ihre Augen a
jene Vorboten gerichtet hielten, nicht der Fall sein konnte.

c) Einwendungen und Schwierigkeiten.

Um das Ergebnis unserer Untersuchung, soweit sie für d
Anschauung des Paulus hinsichtlich der Nähe der Parusie eine
Ertrag hatte, sicher zu stellen, erübrigt noch eine kurze Prüfu
derjenigen Erklärungsversuche, welche sich dem unsrige
gegenüber ablehnend verhalten. Es wird dabei besonders da
auf zu achten sein, ob die jeweilige Erklärung der Stel
selbst vollauf gerecht wird, vor allem aber, ob dabei Anla
Inhalt und Zweck der vom Apostel gegebenen Belehrung en
sprechend beachtet und verwertet werden. Die von Schaef
bevorzugte Erklärung, welche einräumt, daß die Thessalonich
die Parusie als nahe bevorstehend dachten, und von Paul
behauptet, er habe, ohne deren Auffassung zu teilen, si
diese lediglich zum Zwecke der Beweisführung zu eigen g
macht, haben wir bereits oben abgelehnt[3].

[1] „Wie ein Dieb in der Nacht und wie die Wehen über eine Schwange
kommt des Herrn Tag nur für die, die der Nacht angehören in 1 The
5, 2 ff. Anderes erfahren wir aber auch II, 2, 1 8 ff nicht“ (Jüliche
Einleitung 50).

[2] Klöpper, Der erste Thessalonicherbrief 115 A. 1.

[3] S. oben S. 53 A. 3. Ebenso Cornely, Introductio III 413: „Qua
tertia sententia est praeferenda, quae Apostolum ex mente Thessalon

α) Die älteren Erklärungen unserer Stelle setzten meist bei ἡμεῖς ein. Dasselbe wurde dann erklärt entweder hypothetisch: „wenn wir dann noch leben“ [1], oder aber man faßte den Gedanken ganz allgemein und futurisch: „diejenigen, welche dann noch leben werden“ [2]. Beide Auffassungen sind zunächst aus grammatischen Gründen abzulehnen. Die bedingte Auffassung ist überhaupt erst in den unbedingt gehaltenen Wortlaut hineingelesen worden. Die Part. praes. aber bezeichnen Zustände, welche in der Gegenwart vorliegen und sich bis zur Parusie forterstrecken. So sicher, wie dies von den Entschlafenen gilt, ebenso sicher gilt es auch von den diesen gegenüber stehenden Lebenden, unter die sich Paulus in dem ἡμεῖς mit einrechnet. Johannes[3] aber hält das Part. praes. für eine „unbestimmte Redeweise“ und meint, „mit der Setzung des Part. praes. schlossen sie für sich und die Angeredeten die Möglichkeit des Übrigbleibens bis zum Eintritt der Parusie nicht schlechthin aus (!), behaupteten aber auch nicht geradezu, wie mit der Setzung des Part. fut. oder perf. geschehen wäre, dessen entschiedene Wirklichkeit“. Da jedoch hier weder das Part. fut. noch perf., sondern praes. steht, dieses aber sehr wohl futurale Bedeutung haben kann — man denke z. B. an ὁ ἐρχόμενος —, das Part. praes. als „unbestimmte Redensart“ nur behauptet wird, so wird dieser Ausweg schwerlich in Betracht kommen können, zumal er leicht zum entgegengesetzten Resultat führen würde.

---

nsium eorumque falso supposito loqui et quasi ad hominem argumenri tenet.“ Ferner zum Teil wenigstens Gutjahr, Die zwei Briefe an e Thessalonicher und der Brief an die Galater 70.

[1] So Cornely, Introductio III 413.

[2] So die meisten Väter. Ich nenne Chrysostomus (Migne, P. gr. XII 336, LXI 364) und Augustinus (Migne, P. lat. XLI 688). Klar i Thomas Aq., In omnes d. Pauli Apostoli epistolas commentarius, III, d. Leodii 1858, 24: „Non loquitur ex persona sua et tunc existentium, d eorum, qui tunc vivi reperientur.“ Vorher hat er bemerkt: „Ex quo detur non intelligentibus, quod Apostolus hic dicat: quod adhuc Apostolo vente hoc fieret, et hoc etiam Thessalonicensibus videbatur.“

[3] Der erste Thessalonicherbrief 309.

Aber gerade aus der zunächst liegenden Auffassung, nach der Paulus sich einfach mit den trostbedürftigen Thessalonichern zusammenfaßt, will man einen gewichtigen Gegengrund gegen unsere Erklärung herleiten. „Drängt man den Apostel mit dem von ihm geschriebenen ἡμεῖς οἱ ζῶντες so hart, als es geschieht, nun so möge man es nur auch in voller Konsequenz nach allen Seiten hin tun: man möge dann nicht nur sagen, Paulus habe sich als die Parusie erlebend dabei gedacht, man muß dann auch hinzufügen, er habe von allen und jedem, zu denen er das ἡμεῖς οἱ ζῶντες spricht, das gleiche gemeint. Liegt etwa in dem ἡμεῖς οἱ ζῶντες das eine wie das andere? Die Hand aufs Herz: ist man wirklich des Glaubens, Paulus habe gedacht, daß keiner der Christen, wenn auch zunächst nur derer im fernen Thessalonike, bis zur Wiederkunft des Herrn schlafen gehen werde? Das müßte er bei allseitigem Druck auf das ἡμεῖς οἱ ζῶντες gemeint haben. In diese Nötigung der Folgerichtigkeit haben sich die Gegner selbst gedrängt. Geben sie aber das letztere auf, so ist selbstverständlich das erstere mit freigegeben.“ [1]

Doch ist die Konsequenz, die man hier ziehen will, eine rein logische Deduktion, die zur Sache auch nicht das mindeste austrägt. Daß Paulus nur daran denken könne, es werde niemand vor der Parusie mehr sterben, ist doch so töricht, daß man es weder ihm noch seinen Erklärern zutrauen sollte. Was allein durch den Text und durch unsere Erklärung desselben verlangt wird, ist, daß die Gemeinde von Thessalonike, der Paulus schreibt, im wesentlichen, wenn man will überwiegend, die Parusie erleben wird. Das konnte der Apostel sehr wohl sagen, wenn er diese für die lebende Generation erwartete. Wenn ich sage, das jetzige Geschlecht wird, oder besser noch, wir, die wir jetzt leben, werden das Ende der

[1] Hoelemann (Neue Bibelstudien 267), der die Konsequenz „in noch weiteren Kreisen“ üben will. Bei Hoelemann auch ältere Literatur zur Frage. Dieselbe Konsequenzmacherei finde ich fast mit denselben Worten bei Cornely, Introductio III 412.

Welt erleben, so schließe ich damit ebensowenig den Tod einzelner Individuen dieser Generation aus, wie Paulus dies gegenüber den Thessalonichern getan hat, geschweige denn tun mußte. „Wer aus denselben also noch wegstirbt (möglicherweise auch er selbst), gehört dann eben zu den κοιμηθέντες; aber ohne die Voraussetzung, daß er und die Mehrzahl der Gemeinde nicht sterben werden, hätte Paulus nie das von den οἱ ζῶντες zu Sagende durch das ἡμεῖς auf sich und seine Zeitgenossen bezogen.“ [1] Auch Konsequenzen, die man einem Schriftsteller aufrechnen will, haben ihr Korrektiv an den Tatsachen. Mit der Antwort, die der Apostel gibt, haben die Thessalonicher einen Trostgrund, der nicht bloß seine Kraft gegenüber den bereits Verstorbenen bewährt, sondern dies auch dann zu tun vermag, wenn weitere Todesfälle innerhalb der Gemeinde eintreten sollten [2].

Alle Versuche aber, welche gemacht worden sind, um den Sinn unserer Stelle zu verallgemeinern, als behandle Paulus das Verhältnis von Lebenden und Toten bei der Wiederkunft, losgelöst von Zeit und bestimmten Verhältnissen, rein in thesi, scheitern an den konkreten Umständen und Zwecken, aus denen heraus der Apostel schreibt, und die daher auch für das Verständnis allein und ausschließlich maßgebend sind. Den Thessalonichern war es vollkommen gleichgültig, wie es dem Cajus und Titius [3] bei der Parusie ergehen werde. Was sie

[1] B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments[4], Berlin 1884, 221 A.

[2] „Die jetzt leben, erweisen sich den Verstorbenen gegenüber als übrig gelassen auf die Ankunft des Herrn, nicht weil es unmöglich wäre, daß noch einige von ihnen sterben könnten, sondern weil die Parusie als so nahe bevorstehend gedacht ist, daß solche Fälle unberücksichtigt bleiben und die noch Lebenden sich im ganzen als dazu übrig gelassen ansehen können, die Parusie Christi zu erleben“ (Stähelin in Jahrb. f. deutsche Theol. XIX [1874] 192).

[3] So heißt es bei Bengel, Gnomon Novi Testamenti, Tubingae 1855, 801 f: „Homines omnium aetatum coniunctim unum quiddam repraesentant: fidelesque iam olim exspectantes, habentesque se loco illorum, qui victuri sunt in adventu Domini, pro eorum persona locuti sunt. *Viventes et qui supersunt ad adventum Domini* sunt iidem: et hi pronomine *nos*

wissen wollen, ist, wie es ihren Toten und ihnen selbst, den Lebenden, ergehen wird. Und ihre ganze Sorge und Unruhe ist nur dadurch entstanden, daß sie der festen Überzeugung sind, sie würden die Parusie erleben. Auf diesen genau bestimmten Fall muß also das Trostwort des Apostels zugeschnitten sein. Wenn vor des Paulus Bewußtsein, als er diese Worte niederschrieb, auch die andere Eventualität gestanden hätte, daß die Gemeinde, der seine Beruhigung galt, auch sterben könne und werde, ehe Jesus wiederkommt, dann wären seine Worte unverständlich. Und wie nahe lag doch der wirksame Trostgrund: unsere Toten, die im Herrn starben, sind in der Heilsgewißheit! Ihr, die ihr noch euren Schatz in gebrechlichem Gefäß tragt, habt nicht nur nichts vor jenen voraus, sondern jene sind euch gegenüber weitaus im Vorteil und in besserer Lage. Es verhält sich in Wirklichkeit umgekehrt, als ihr in eurer Sorge um die Toten gedacht habt. Wenn einmal die dogmatischen Gesichtspunkte, die hier gar nicht in Betracht kommen können, dem exegetisch-historischen Verständnis Platz machen, dann ist kein Grund mehr vorhanden, den Text anders zu verstehen, als es der natürliche Sinn desselben wie sein Gelegenheits- und Briefcharakter mit innerer Notwendigkeit fordern[1].

Endlich soll der Zusatz οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν zeigen, daß Paulus die Absicht habe, damit das ἡμεῖς einzuschränken: „wir, so viele unserer dann noch leben und übrig

---

denotantur. Unaquaeque generatio, quae hoc vel illo tempore vivit, occupat illo vitae suae tempore locum eorum, qui tempore adventus Domini victuri sunt. Sic τὸ *nos* hic ponitur ut alias nomina Caius et Titius."

[1] Wenn wir auch nicht wissen können, an welchen Punkten die christliche Unterweisung der Thessalonicher unvollkommen geblieben ist, so ist es doch keine Frage, was sie in unserem Falle wissen wollten: ob nämlich bei der bevorstehenden Parusie ihre Toten gegen sie im Nachteil sein würden. Darauf tröstet sie Paulus, nicht mit dem Hinweis auf die Auferstehung, sondern genau der Frage entsprechend mit der ἐν λόγῳ κυρίου gegebenen Erklärung, daß bei der Parusie volle Parität zwischen Verstorbenen und Lebenden herrschen werde, ihre Sorge also grundlos sei.

[1]eblieben sind“ [1]. Dagegen spricht nicht nur die eben gegebene [2]weckbestimmung des vorliegenden Abschnittes, sondern ebenso[3]hr der Text selbst. Indem das περιλειπόμενοι asyndetisch [4]eben das ζῶντες tritt, gehört es genau so als Apposition zu [5]μεῖς wie dieses. Wenn aber die beiden Begriffe so neben[6]nander gestellt werden, dann kann der zweite nicht als Ein[7]chränkung, sondern nur als Erläuterung gefaßt werden, und [8]war nicht zu ζῶντες, was eine Tautologie involviert, sondern [9]u ἡμεῖς. Cornely[2] hat gut gesehen, daß es eben ἡμεῖς, nicht [10]μῶν οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι heißt. Aber selbst wenn die [11]on Paulus gewählte sonderbare sprachliche Formulierung die [12]inschränkende Bedeutung zuließe, so ergäbe sich daraus nichts [13]egen die Annahme, daß der Apostel die Parusie für die [14]ebende Generation erwarte. Und zwar so lange nicht, als bis [15]er Nachweis gelingt, daß Paulus hier nicht auf bestimmte [16]nschauungen und Fragen antwortet, sondern, rein theoretisch, [17]as Verhältnis beider Menschenklassen, der Lebenden und der [18]Toten, bei der Parusie erörtern will. Wohl aber zerstört diese [19]uffassung, die auch Hoelemann[3] vertritt, die von diesem [20]urch Pressung des ἡμεῖς gewonnene Gegeninstanz[4]. Schränkt nämlich Paulus durch περιλειπόμενοι das ἡμεῖς wirklich ein, so

[1] Lange, Das apostolische Zeitalter I, Braunschweig 1853, 113. [2] Pánek, Commentarius in duas epistolas b. Pauli Apostoli ad Thessalonienses, Ratisbonae 1886, 69 f. [2] Introductio III 413.

[3] Neue Bibelstudien 272: „Man darf sagen, die Rede, ausgehend vom lebendigen Wir, strebe mit den nächsten beiden Begriffen in immer weiter umgreifenden sanften Wellenkreisen, das anfänglich konkret Einsetzende mehr und mehr überwindend, zu einem universalen Gedanken hin, dahin, daß Paulus und die mitlebenden Thessalonicher in dem werdenden Zustand des περιλείπεσθαι persönlich von der Zeit wohl auch überholt werden könnten, wenn auch durch das anhebende und immer mit nachklingende ἡμεῖς οἱ ζῶντες zugleich die entgegengesetzte Füglichkeit eingeschlossen wird, daß sie zuletzt doch auch die übrig bleibende Generation sein könnten. Fürwahr eine wundervoll gestaltete Rede, worin sich der Apostel einschließt, und doch, falls die dem Vater allein vorbehaltene Bestimmung es anders fügte, auch allmählich wieder daraus zurücktretend.“ „Mit einem Worte, die appositionelle Epexegese οἱ περιλειπόμενοι, und zumal eben als Part. praes., erklärt das ἡμεῖς οἱ ζῶντες.“

[4] S. oben S. 64 f.

zeigt er dadurch, daß er mit der Möglichkeit rechnet, e
möchten noch weitere Glieder der Gemeinde sterben könner
So hebt ein Beweisgrund den andern auf.

β) Dieser unsere Stelle verallgemeinernden Erklärung ha
Gutjahr[1] eine etwas veränderte Fassung gegeben. Die au
dem ἡμεῖς sich anscheinend ergebende Schwierigkeit löse sich
„1) durch die Beachtung der Tatsache, daß Paulus ohne Rück
sicht auf die Zeit der Wiederkunft die Gesamtheit der a
jenem Tage in die Herrlichkeit eintretenden Gläubigen in zwe
Klassen teilt, in die bereits Entschlafenen und in die bei de
Parusie noch Lebenden und bis dahin vom Tod verschon
Bleibenden." — Dagegen gilt: Nicht erst Paulus hat di
Gläubigen in diese zwei Klassen geteilt, das haben die Thessa
lonicher selbst getan. Und das Entscheidende ist, daß sie sic
selbst zur zweiten Klasse rechnen, zu denjenigen, welche di
Parusie noch am Leben trifft. Daher konnte und durfte dies
von den Thessalonichern gemachte Unterscheidung, falls si
nach dem Urteil des Apostels falsch war, von diesem nich
einfach herübergenommen, sondern mußte als irreführend un
verfehlt von ihm abgelehnt werden[2].

„2) Durch die Erwägung, daß Paulus in der zweiten Klass
auch sich mit den Thessalonichern zusammenfassen konnte
indem er die Gläubigen aller Generationen als eine Gemein
schaft, als einen Leib betrachtete, und weil der Tag de

[1] Die zwei Briefe an die Thessalonicher 70.

[2] Es ist also irrig, wenn Gutjahr meint: „Und um so unbedenkliche
konnte der Apostel in der ersten Person der Mehrheit sprechen, wen
angenommen wird, daß er, die Klage oder Anfrage der Thessalonich
beantwortend, sich zum Zwecke der Beweisführung auf den Standpun
ihrer Befürchtung stellt und ihre Worte wiederholt" (ebd.). Das ist un
möglich, weil, wie wir schon oben S. 53 A. 3 gegen Schaefer und Cornel
betonten, dieser falsche Standpunkt die Unterlage und Voraus
setzung des Fragepunktes selbst ist. Und wo ist die Argu
mentation geblieben, die er von hier aus unternimmt? Er beweist ihne
doch nicht, daß ihre Meinung, sie würden die Parusie erleben, ungewi
und voreilig ist; er zeigt ihnen vielmehr, daß sie, selbst unter der Voraus
setzung, die sie machen, keinen Grund zur Trauer haben, weil sie trotz
dem vor den Toten nichts voraus haben werden.

Wiederkunft dem Vater allein bekannt ist, also dem Apostel in Geheimnis blieb und für jedes Geschlecht, so auch für seine Generation möglich war." — Aber die Thessalonicher konnten aus dem an sie gerichteten Briefe nicht entnehmen, daß Paulus hier die Gläubigen aller Zeiten sich als einen Leib denke. Sie waren ja nicht in der Lage, wie Gutjahr es tut, den Epheserbrief zum Vergleich heranziehen zu können. Alle diese Erklärungsversuche scheitern daran, daß sie nur dann möglich werden, wenn sie unsere Stelle von dem geschichtlichen Boden, dem sie entwachsen ist, ablösen und sie dem bestimmten, von hier aus sich ergebenden Zwecke entfremden. Das ist aber nicht der Weg, um den Gedanken derselben festzustellen, führt vielmehr dazu, ihn umzudeuten. Daß ferner Tag und Stunde der Wiederkunft dem Apostel unbekannt waren, schließt nicht aus, daß er dieselbe für sich und seine Zeit erhofft und erwartet hat[1].

2. 1 Kor 7, 25—31.

25. Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι.

26. νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι.

27. δέδεσαι γυναικί; μὴ ζήτει λύσιν· λέλυσαι ἀπὸ γυναικός; μὴ ζήτει γυναῖκα.

28. ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃς, οὐχ ἥμαρτες, καὶ ἐὰν γήμῃ ἡ παρθένος, οὐχ ἥμαρτεν· θλῖψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι, ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι.

[1] Vgl. oben S. 56 ff. Gutjahr meint daher, die Stelle könne in keiner Weise dafür angezogen werden, daß hier Paulus die Wiederkunft Christi zu seinen Lebzeiten lehre (ebd.). Das ist zweifellos richtig. Es sei hier ein für allemal bemerkt: Wir behaupten nicht, Paulus lehre in diesem Sinne die Nähe der Wiederkunft. Das konnte er gar nicht. Wir sagen vielmehr: Diese und die noch zu besprechenden Stellen zeigen, daß die Erwartung der nahen Parusie im Hintergrund steht, und sind nur, wenn dies berücksichtigt wird, in einer dem Text gerecht werdenden Weise zu verstehen. Die Hoffnung auf die nahe Wiederkunft ist eben die eschatologische Atmosphäre, in der Paulus und die ersten Christen gelebt haben. Daher lehren diese Stellen nicht: περιλειπόμεθα εἰς τὴν παρουσίαν, setzen aber voraus: wir sind περιλειπόμενοι.

29. τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν,

30. καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες,

31. καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου[1].

Für unsern Zweck kommen neben der Gesamtbeurteilung der Stelle, inwieweit nämlich die sittlichen Vorschriften, welche der Apostel gibt, von dem Gedanken an das bevorstehende Weltende beeinflußt sind, vor allem die Verse 26 und 29—31 in Betracht. In V. 26 ist der ganze Satzbau dadurch recht schwerfällig geworden, daß der zweite Satzteil ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ κ. τ. λ. das in τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν Gesagte wiederholt. Den Sinn gibt richtig Theodoret, der ὅτι καλόν einfach ausläßt: ich glaube, daß dies für den Menschen gut ist so, d. h. jungfräulich zu sein[2]. Tatsächlich verändert die Wiederholung, an deren Ursprünglichkeit nicht zu zweifeln ist, den Sinn in keiner Weise, da ja die Bedeutung des οὕτως (so wie ich) feststeht[3]. Daraus folgt aber die Erweiterung des Gedankens im Sinne der Jungfräulichkeit überhaupt; ἀνθρώπῳ darf dem-

[1] Außer den Kommentaren zum ersten Korintherbrief vgl. man noch: J. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe, Freiburg 1899, 4. Abschnitt: Die sittliche Verfassung der Gemeinde 49—70; Corluy, Spicilegium dogmatico-biblicum I, Gandavi 1884, 296—344; Slotemaker de Bruin, De eschatologische Voorstellingen in I en II Korinthe, Utrecht 1894.

[2] Migne, P. gr. LXXXII 281.

[3] Die verschiedenen Versuche der grammatischen Erklärung des Verses bei Heinrici, Der erste Brief an die Korinther[8] 237 ff; Cornely, Comm in priorem ep. ad Cor., Parisiis 1890, 199 f. Am unwahrscheinlichsten scheint mir die gezwungene Deutung zu sein, der sich auch Heinrici anschließt. Danach ist das zweite ὅτι korrespondierendes Relativpronomen zu τοῦτο. Es wäre dann zu übersetzen: Ich meine also, dies sei heilsam (den Jungfrauen) um der einstehenden Not willen, was einem Manne heilsam ist (V. 1), nämlich sich so zu verhalten. Aber der Rückschlag auf den entfernten V. 1 ist ebensowenig möglich wie die Einschränkung der Bedeutung des ἄνθρωπος in unserem Vers auf den Mann. Über παρθένος vgl. Theol. Quartalschrift LXVIII (1886) 391 ff.

nach nicht auf das männliche Geschlecht eingeschränkt werden[1]. Man begreift auch nicht, warum dann nicht einfacher τῷ ἀνδρί gesagt worden wäre.

Den Grund, warum es gut ist, jungfräulich zu sein, kleidet Paulus in den auffallenden Ausdruck διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην. Aber was bedeutet die „einstehende" oder die „gegenwärtige" Drangsal? Ein Zweifaches ist möglich. Entweder versteht man darunter Nöten und Drangsale im geläufigen Sinne, oder aber eine bestimmte und bekannte Not, nämlich die, welche der Ankunft des Herrn vorausgehen soll und mit ihrem technischen Namen als חבלי המשיח oder ὠδῖνες τοῦ Χριστοῦ — „Wehen des Messias", bezeichnet wird[2]. Die erste Erklärung engt dann entweder die ἀνάγκη auf die mit dem ehelichen Stande verbundenen Sorgen und Nöten ein[3], oder man versteht darunter allgemeiner die Mühen und Drangsale dieses Erdenlebens[4].

Was bedeutet nun ἀνάγκη und was ἡ ἐνεστῶσα ἀνάγκη? Natürlich kann das Wort an und für sich jede Drangsal be-

---

[1] Vgl. Schmiedel, Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther[2] 130 f, und den Exkurs zu 1 Thess 4, 6 (ebd. 26). Auch V. 7 bedeutet ἄνθρωπος beide Geschlechter.

[2] Über „die Wehen des Messias" s. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II[3], Leipzig 1898, 523 f; Bousset, Religion des Judentums[2] 286 f; Volz, Jüdische Eschatologie 173 ff. Auch die Evangelien bezeugen den Terminus, Mt 24, 8: πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων; Mk 13, 8: ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα. Lk 21, 23 heißt die Drangsal, welche der Zerstörung Jerusalems vorausgeht und das Vorbild der Nöten vor dem Weltende ist, mit dem hier von Paulus gebrauchten Wort: ἀνάγκη μεγάλη.

[3] So der Ambrosiaster: „Virginitas . . . necessitates temporis nescit, quas patitur coniugatio, et moerores partus simulque orbitates filiorum ignorat" (Migne, P. lat. XVII 221). Bern. a Piconio, Triplex expositio I, Parisiis 1853, 316: „Propter inexsistentem scilicet in coniugio molestiam, i. e. propter vitandas urgentes et inevitabiles rei uxoriae molestias."

[4] „Magis probo generalem commentarium, quem huc adferunt plerique Graeci et Latini, per instantem necessitatem intelligentes huius saeculi molestias et incommoda, quae plurima secum trahit status coniugalis, quas paulo post alio nomine Apostolus tribulationes carnis appellat." Estius, In omnes d. Pauli epistolas commentarii I, Moguntiae 1859, 501; Cornelius a Lapide, Antwerpiae 1656, 250; Cornely, Comm. in priorem ep. ad Cor. 199.

zeichnen, es trägt also nicht schon von vornherein eschatologische Färbung. Wie jedoch der Herr von einer θλῖψις μεγάλη redet, welche dem Weltende vorausgehen wird (Mt 24, 21), so muß zugestanden werden, daß diese Vorstellung auch dem Apostel nicht fremd war[1]. Schon die nähere Ausführung in den Versen 29—31 macht es sofort wahrscheinlicher, daß Paulus auch hier die „große Not", die „Wehen", im Auge hat[2]. Einen Schritt weiter führt uns das beigefügte Partizip ἐνεστῶσα, indem es wenigstens die eine der beiden Erklärungen ausschließt. Denn es bedeutet stets etwas, was schon da ist, etwas Gegenwärtiges, also zum mindesten etwas, das, da es einzutreten begonnen hat, schon der Gegenwart angehört. So dient das Wort Gal 1, 4 zur Bezeichnung des jetzigen Äon (ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς). 1 Kor 3, 22 und Röm 8, 38 drückt es in der Verbindung εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα sogar den Gegensatz der Gegenwart zur Zukunft aus[3]. Derselbe Ausdruck, den Paulus hier gebraucht, findet sich 3 Makk 1, 16. Als Ptolemäus im Begriffe steht, das Allerheiligste zu betreten, werfen sich die Priester in ihrem Ornat zur Erde und bitten Gott: βοηθεῖν ἐν τῇ ἐνεστώσῃ ἀνάγκῃ καὶ τὴν ὁρμὴν τοῦ κακῶς ἐπιβαλλομένου μεταθεῖναι[4]. Damit ist ausgeschlossen, daß ἐνεστῶσα etwas bedeuten

[1] S. unten Kap. 5 und Röm 8, 35 f; 1 Thess 3, 3 f; 2 Thess 1, 4 ff. Auch der Vergleich des hereinbrechenden Gerichtstages mit den Wehen der Schwangeren (1 Thess 5, 3) weist in die nämliche Richtung.

[2] Auch Schaefer (Korintherbriefe 142) erklärt: „Es denkt der Apostel wohl an die vom Herrn geweissagten ‚Nöte', deren ‚Anfang' in Trübsalen und Verfolgungen der Gläubigen, in Ärgernissen in den Gemeinden und in einem Erkalten der Liebe sich kundgab." Trotz dieser eschatologischen Fassung heißt es dann: „Daß Paulus speziell oder gar ausschließlich an das Weltende gedacht, ist schon dadurch ausgeschlossen, daß er dieses ja als unbestimmbar weiß" (ebd.). Ich muß es als Willkür bezeichnen, wenn man sagt, ἀνάγκη sei die dem Weltende voraufgehende Not, und dann doch behauptet, Paulus habe gar nicht an das Weltende gedacht.

[3] Hebr 9, 9 wird die Stiftshütte genannt: παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα.

[4] An eine weitere Bedeutung im Sinne von drohend, unentrinnbar scheint Cornely (Comm. in priorem ep. ad Cor. 199) zu denken: „Instans vero vel praesens angustia et necessitas vocatur, quia hominem continuo

mann, was erst als zukünftig gedacht werden muß[1]. Es kann also unter keinen Umständen unter der „gegenwärtigen“ Not die aus einer künftigen Heirat sich ergebende eheliche Mühsal gemeint sein. Dazu kommt, daß im zweitfolgenden Verse die ehelichen Nöten ausdrücklich als θλίψις τῇ σαρκί bezeichnet werden[2]. Sie können also auch aus diesem Grunde nicht schon V. 26 als Motiv für die Ehelosigkeit verwandt sein. Ob übrigens die Scheu vor den Lasten und Sorgen des ehelichen Lebens in den Augen des Apostels ein ehrbarer Grund für den Vorzug der Jungfräulichkeit gewesen wäre, bleibe dahingestellt[3].

Demnach erübrigt noch die andere Möglichkeit, die gegenwärtige Drangsal allgemein von den irdischen Sorgen und Mühen zu verstehen. Nur daß man dann nicht einsieht, wie so diese den Vorzug der Jungfräulichkeit begründen sollen. Paulus will doch offensichtlich die Ehelosigkeit als das Bessere, Ratsame empfehlen. Er wird darum einen Grund suchen müssen, der für die augenblickliche Lage der Korinther eine besondere Bedeutung gewinnt. Das können aber nicht die irdischen Mühseligkeiten sein, schon darum nicht, weil diese jeden treffen, den Verehelichten so gut wie den Un-

premit atque cum matrimonio ita est coniuncta, ut coniuges, etsi voluerint, ab illa liberare se nequeant.“ Doch dürfte sich diese Auffassung schwerlich anderweitig belegen lassen.

[1] 2 Tim 3, 1 kann nicht, wie Cornely tut, herangezogen werden, weil da das Futurum steht. Auch 2 Thess 2, 2 ist keine Gegeninstanz; s. oben S. 10 f. Beyschlag, Neutest. Theologie II², Halle 1896, 260.

[2] Es ist zu beachten, daß die θλίψις durch das ἔξουσιν ausdrücklich als in der Zukunft liegend bezeichnet wird. Schaefer (Korintherbriefe 143) wirft hier ohne jedes Recht ἀνάγκη und θλίψις einfach zusammen, obschon sie deutlich genug sowohl durch das Tempus wie den Zusatz τῇ σαρκί geschieden sind. Hier bezeichnet σάρξ nicht den natürlichen Menschen im Gegensatz zur Zugehörigkeit zur übernatürlichen Gnadenordnung, sondern es bezieht sich auf das durch die Ehe geschaffene μία σάρξ sein, also auf die Mühen des ehelichen Lebens.

[3] Mir scheint denn doch die Sorge, untadelig erfunden zu werden, wenn der Christus kommt, und darum sich ganz für Gott frei zu halten, ein des Apostels und seiner Christen würdigeres Motiv zu sein als jenes selbstsüchtige.

verehelichten. Dagegen kann auch nicht sprechen, daß di
ersteren in verstärktem Maße dem ausgesetzt sein werden
denn es handelt sich bei der ἐνεστῶσα ἀνάγκη um eine Drang
sal, die jetzt schon in gleicher Weise alle betrifft und drückt
Auch kann man nicht sagen, daß die hier gegen das Ve
ständnis der Not im allgemeinen Sinne geltend gemachte
Schwierigkeit auch der eschatologischen Not anhafte. Denn
die „letzte Not" ist eben etwas Außerordentliches, den gewöhn
lichen Verlauf des Lebens weit Überragendes; daher sie dem
auch sofort für alle Verhältnisse des Lebens und das gesamte
Verhalten des Christen gegenüber der Welt geltend gemacht
werden kann (7, 29—31)[2]. Darum gibt Bachmann dem all
gemeinen Gedanken eine besondere Färbung: „eine Notlage
die man sich nicht durch Neuaufnahme von natürlichen Lebens
beziehungen erschweren soll, ist aber für die Christen deshalb
gegeben, weil, wie Paulus selbst zu erleben bekam und selbst
so benannte (II, 6, 4; 12, 10. 1 Thess 3, 7), das Bekenntnis zu
Christus jeden Augenblick Feindschaft und Anfechtung hervor
rufen konnte."[3] Diese Deutung ist um so auffallender, als er
im unmittelbar vorausgehenden Satze schreibt: „Die ἐνεστῶσ
hat Paulus überall im deutlichen Gegensatz zu den μέλλοντα
als etwas, was bereits gegenwärtig ist, verstanden und damit
dem Partizipium die ihm als absolutem Perfekt von Natur und
im sonstigen Sprachgebrauch eignende Bedeutung bewahrt.
Aber waren denn, als Paulus dies schrieb, über die Gemeinde

[1] Aus dem Empfinden heraus, daß eine solche Verallgemeinerung im
Sinne der Stelle nicht gerecht wird, erklärt sich wohl, daß die Exegeten
auch bei dieser Auffassung doch immer wieder die ehelichen Mühen mit
hineinziehen. So Cornelius a Lapide, Estius, Cornely.

[2] S. auch unten S. 76 ff.

[3] Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Leipzig 1905, 29
Bachmann verkennt völlig das mit der Parusie gegebene Motiv, indem
er schreibt, der Gedanke daran, daß die nahe Parusie dem Christen be
sondere Verwicklungen bereiten werde, sei durch das ἐνεστώς ausgeschlossen.
Aber die nahe Parusie bereitet dem Christen gar keine Verwicklung, wo
sollte sie das auch? Wohl aber mahnt sie ihn, alles daran zu setzen,
daß er am Tage des Herrn untadelig erfunden werde.

von Korinth Verfolgungen hereingebrochen?[1] Zudem waren die aus dem Bekenntnis zu Christus sich ergebende Feindschaft und Anfechtung eine wenn auch mögliche und wahrscheinliche, ja doch keineswegs notwendige Beigabe des Christenstandes; sie konnten darum auch nicht so allgemein, wie hier geschieht, als ein für jeden passendes Motiv benützt werden.

Von allen diesen aus der Sache selbst sich ergebenden Schwierigkeiten wird diejenige Erklärung nicht gedrückt, welche die „gegenwärtige Not" eschatologisch versteht. Und daß Paulus dieselbe so verstanden hat, das beweisen die Verse 29—31, in denen nicht bloß das eheliche Leben, sondern das gesamte Leben des Christen, soweit es der Erde zugewandt ist, unter dem Gedanken an die nahe Weltvollendung angesehen und gewertet wird. Denn der Satz: „Das aber sage ich, Brüder, die Zeit ist kurz: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν", kann nicht anders verstanden werden als von der Zeit bis zur Wiederkunft Christi[2]. Es läßt sich kein Beleg erbringen, daß καιρός irgendwo die Lebenszeit des einzelnen Christen bezeichnet[3]. Aber auch der Gedanke selbst: „vita nostra brevis

[1] Zu dieser Auffassung, die schon von Oecumenius (Migne, P. gr. CXVIII 36 f) vertreten wird, bemerkt Cornely (Comm. in priorem ep. ad Cor. 200): „Istarum persecutionum in nostra epistola non invenitur vestigium; gratuito igitur et temere supponuntur."

[2] So erklären den Ausdruck Chrysostomus, De virg. 73 (Migne, P. gr. XLVIII 436); Theodoret (Migne, P. gr. LXXXII 281: ἐγγὺς ἡ συντέλεια τοῦ παρόντος αἰῶνος); Bisping, Korintherbriefe I² 124; Maier, Kommentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther, Freiburg 1857, 153; Weinhart, Das Neue Testament, München 1865, 455 f. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Erklärung des Ambrosiaster (Migne, P. lat. XVII 222): „Breviatum tempus et reliquum dicens, finem mundo imminere significavit, quamvis sciret adhuc tempora superesse. Sed aliter scribere non debuit propter hos, qui lecturi haec tunc sunt, cum perbreve supererit tempus; ne semper dum longe esse putaretur dies iudicii aut non timeretur aut falsum esse aestimaretur. Illud autem, quod dicitur, cum adhuc longe sit, imminere, multum proficit; terrorem enim incutit ad meliorem vitam agendam hominibus. Denique hic in praesenti quam solliciti sunt ii, qui apud iudices habent, quae agant, cum actorum dies dicitur imminere."

[3] Vgl. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch 537 f.

est", spielt in der paulinischen Ethik keine Rolle. Wohl aber ist das am häufigsten verwandte Motiv der sittlichen Erneuerung der Gedanke an die Wiederkunft und an das mit dieser verbundene Gericht[1]. Wenn wir nun dazu noch das andere Moment nehmen, daß καιρός sehr oft von der Weltzeit gebraucht wird, sei es als ὁ νῦν καιρός (Röm 3, 26; 8, 18; 11, 5. 2 Kor 8, 14), sei es als die kommende messianische Zeit (Lk 21, 8. Offb 1, 3; 22, 10), daß es ferner in diesen Zusammenhängen durchaus gleichbedeutend ist mit dem Begriff αἰὼν οὗτος bzw. μέλλων, so ergibt sich die Notwendigkeit, es auch an unserer Stelle von der dieser Welt bis zu ihrem Ende bestimmten Zeit zu verstehen. Von ihr sagt dann der Apostel, daß sie kurz, knapp, συνεσταλμένος[2] sei. Gerade diese Kürze der Zeit, welche die Korinther bis zur Weltvollendung noch vor sich haben, das ist das ausschlaggebende Motiv. Mit Rücksicht darauf sind alle irdischen Dinge bedeutungslos, hat kein Stand und kein Menschenschicksal vor dem andern einen Vorzug. Das einzige, worauf es ankommt, ist, daß man dem Herrn gefalle[3]. Und gerade unter diesem Gesichtspunkt hat die Jungfräulichkeit den Vorzug, weil sie den Menschen für Gott und das Ewige frei macht; denn die Jungfrau denkt, was Gottes ist (7, 32ff). Dabei ist Paulus sich bewußt, nicht das

---

[1] Röm 13, 11 ff; 14, 10 ff. 1 Kor 1, 8; 4, 5; 6, 9 f; 15, 58. 2 Kor 5, 10. Eph 6, 8. Phil 1, 6 10 f; 4, 5. Kol 3, 24 f. 1 Thess 3, 13; 5, 23. 2 Thess 1, 11 f. Hebr 12, 14 28.

[2] Das ist die eigentliche Bedeutung von συστέλλειν. So Aristoph. Ran. 97: τὰ ἴστια συστ.; Eccl. 99: τὸ ἱμάτιον. Daher verkürzen, vermindern z. B. τὴν δίαιταν (Plut., Cat. min. 4 u. ö.). Übertragen bedeutet es dann demütigen, niederdrücken, wovon hier nicht die Rede sein kann. Soviel ich sehe, erklärt in diesem Sinne nur Hoelemann, Neue Bibelstudien 235, A. 1.

[3] Man hat gesagt, mit einer solchen Predigt habe Paulus in Korinth noch schlimmere Zustände hervorgerufen, als sie z. B. in Thessalonike infolge Überspannung des eschatologischen Gedankens geherrscht haben. Aber die ganze Mahnung des Apostels gipfelt doch darin, es komme darauf an, „dem Herrn zu gefallen". Daß durch Müßiggang und Nichtstun dem Herrn keiner gefallen könne, wird den Korinthern nicht unbekannt gewesen sein.

Höchste zu fordern, was er eigentlich unter dem Eindruck des nahen Endes von seinen Korinthern fordern könnte; er verfährt ja schonend mit ihnen. Bedeutet aber das von Paulus eingeführte Motiv dies, dann ist es unmöglich, an der Annahme vorbeizukommen, daß der Apostel das Weltende als nahe bevorstehend gedacht hat. Läge diese Anschauung unserer Stelle nicht zu Grunde, dann hätte er nicht bloß eine eigentümliche und dunkle Antwort auf die 7, 1 an ihn gestellte Frage gegeben; es wäre auch ein viel wirksameres Motiv gewesen, wenn er, statt an die Weltvollendung, an die persönliche Vollendung des Einzelnen erinnert hätte. Aber noch einmal spricht er es mit deutlichen Worten aus: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου — „die Gestalt dieser Welt ist am Vergehen“ (7, 31). Hier ist der Sinn des Satzes so zwingend, daß auch Schaefer[1] schreibt: „Zur Begründung seiner Ermahnung, diese (die Welt) für den Gebrauch der Menschen nicht zu überschätzen und insbesondere zum Ziele selbst zu machen, verweist Paulus auf das kommende Weltende.“ Daß bei einem Manne wie Paulus, dessen Gedanken in den Thessalonicherbriefen wie im ersten Korintherbrief so ganz eschatologisch orientiert sind, ein so allgemeiner Gedanke wie die Vergänglichkeit alles Irdischen[2] nur im Lichte der alles beherrschenden Zukunftshoffnung erscheinen konnte, sollte nicht erst noch gesagt werden müssen. Es muß immer wieder betont werden, daß der Apostel unter bestimmten Voraussetzungen in Bezug auf bestimmte Anschauungen und Bedürfnisse einer ihn um Rat fragenden Gemeinde Antwort gibt. Diese Umstände sind bei der Feststellung des Sinnes in Rechnung zu setzen, nicht aber darf der Gedanke sofort verallgemeinert werden, so daß er dann lautet: „Bei diesem raschen Vorübergehen (aller irdischen Dinge) bleibt nur übrig, daß wir unser Herz an kein rasch vorübergehendes Gut oder Verhältnis so

[1] Korintherbriefe 145 f.

[2] „Ideo praeterit, quia quotidie senescit“ (Ambrosiaster [Migne, P. lat. XVII 223]).

hängen, daß wir nicht auch bereit wären, darauf zu verzichten, wenn Gottes Wille es anders fügte.“[1] So darf der Homilet erklären, nicht aber die wissenschaftlich arbeitende Exegese[2].

3. 1 Kor 15, 51—53.

51. Ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα[3],

52. ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.

53. δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.

Für den zur Untersuchung stehenden Fragepunkt kommt es bei dieser Stelle darauf an, festzustellen, ob Paulus sich unter die ἡμεῖς, die, ohne durch den Tod hindurch gegangen zu sein, verwandelt werden, mit einbegreift oder nicht. Im letzteren Falle stände noch immer die Frage offen, ob sich aus dem Zwecke der hier gegebenen Belehrung nicht die Anschauung ergäbe, daß wenigstens von den Empfängern des Briefes einige die Verwandlung ohne Tod, d. h. die Wiederkunft des Herrn erleben werden. Wenn man beachtet, daß Paulus hier seiner durch Leugner der Auferstehung beunruhigten korinthischen Gemeinde schreibt, dann muß man zugeben, daß die nächstliegende und natürliche Erklärung diejenige ist, welche sagt, daß Paulus sich hier ganz unbefangen

[1] Korintherbriefe 144 f.

[2] Man kann auch nicht sagen, daß die Ausführungen des Apostels viel von ihrem Wert einbüßten, wenn sie bloß unter der Voraussetzung, daß das Ende der Welt ganz nahe bevorstehe, gegeben wären. Dies trifft zunächst nicht zu. Denn Paulus selbst führt in den V. 32—34 die Motivierung über das Eschatologische hinaus in das höchst sittliche Motiv voller Freiheit und Aufgeschlossenheit für Gott, wie sie durch die Jungfräulichkeit gewährleistet wird. Das ist der Gedanke des μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, s. oben S. 13 A. 1. Zudem ist das eschatologische Motiv ja nur die urchristliche Fassung des alttestamentlichen: Der Mensch gedenke seiner letzten Dinge, und er wird nicht sündigen.

[3] Zur Textkritik vgl. Cornely, Comm. in priorem ad ep. Cor. 506 ff; Heinrici, Der erste Korintherbrief 503 f; C. Holsten, Das Evangelium des Paulus, Berlin 1880, 439 ff.

unter diejenigen einrechnet, die verwandelt werden. Ganz klar wird dies durch den Gegensatz zu den Verstorbenen im folgenden Verse, in dem Paulus sich durch das ἡμεῖς mit jenen, welche die Wiederkunft erleben, zu einer Gruppe zusammenfaßt und den Verstorbenen gegenüberstellt[1]. Die Empfänger des Briefes, die ja über das Verhältnis der Toten und Lebenden in Bezug auf Auferstehung und Verwandlung unterrichtet werden sollen, mußten den Apostel so verstehen. Das trifft auch jetzt noch zu, zumal wenn man über die Thessalonicherbriefe und 1 Kor 7, 26 ff an diese Stelle herantritt. Was hier und sonst gegen diese einfache und natürliche Auffassung der Worte des Apostels geltend gemacht wird, sind nicht Gründe, die sich aus eingehender Prüfung des Textes und seines Zusammenhanges ergeben, sondern entspringen dem Bestreben, einen Irrtum von Paulus fernzuhalten, dem doch das ganze Urchristentum verfallen war[2]. Man erklärt daher die in Betracht kommenden Stellen nicht aus den Verhältnissen des Apostels und seiner Leser heraus, sondern aus dem Verlauf der Geschichte, der ein anderer war als die Erwartung der Urgemeinde[3]. Die Gründe, welche gegen

[1] „Die göttliche Mitteilung war wohl die: Paulus sah im Geiste, daß die Parusie viele noch am Leben treffen würde; da er nun aber die Parusie in nächster Nähe erwartete, so konnte er nicht anders glauben, als daß diese noch Lebenden er und seine Zeitgenossen sein würden. Er bringt also mit der Kundgebung eines ihm geoffenbarten Geheimnisses seine eigene menschliche Anschauung in Verbindung“ (Seisenberger, Auferstehung des Fleisches 163).

[2] „Dieser Gedanke war übrigens allen Aposteln und Jüngern und allen Christen jener Zeit gemein. Die Entstehung dieser Vorstellung ist sehr begreiflich. Sie stützt sich namentlich auf die Reden Jesu in Betreff seiner Wiederkunft, welche er gewöhnlich mit der Prophezeiung der Zerstörung Jerusalems in Verbindung brachte und daher als sehr nahe bevorstehend anzukündigen schien“ (ebd. 161 f). Vgl. Le Camus, L'œuvre des apôtres II 342 A. 1: „Cette attente de la Parousie prochaine n'est pas particulière à Paul, . . . tous les apôtres la partagent.“

[3] Diese Tatsache findet eine lehrreiche Beleuchtung durch den Brief des hl. Hieronymus an die Mönche Minervius und Alexander, welche wegen der Erklärung unserer Stelle um Rat fragten (Migne, P. lat. XXII 466 ff). Unter Berufung auf 1 Thess 4, 14 ff hätten einige erklärt, die

unsere Erklärung und Auffassung vorgebracht werden, sin
etwa diese:

1) Im nämlichen Briefe (6, 14) rechne sich Paulus z
denjenigen, welche Gott von den Toten erwecken werde;

2) 1 Kor 10, 11 spreche er von verschiedenen Periode
der messianischen Zeit, woraus offenbar folgen soll, daß e
nicht geglaubt haben könne, in der letzten derselben zu stehen

3) einige Monate später (2 Kor 5, 3) wisse der Aposte
nicht, ob der Herr bei seiner Wiederkunft ihn lebend ode
tot antreffen werde, ja er rechne sich wieder (4, 14) zu dene
welche auferstehen, also vor der Parusie sterben werden.

Aus diesen Gründen ergebe sich, daß Paulus unmöglic
denen sich habe beizählen können, welche der Herr leben
antreffen werde; das ἡμεῖς in unserer Stelle sei also sens
communicativo zu verstehen, ähnlich wie 1 Thess 4, 15 17

Eine Prüfung dieser Gründe ergibt etwa dieses:

ad 1) 1 Kor 6, 14 kann unmöglich zu unserer Stelle i
Parallele gesetzt werden, weder formell noch inhaltlich. Zu
nächst darf der Vers nicht aus dem Zusammenhang gelös
werden, mit dem er organisch verwachsen ist. Steht er doc
als Beweisgrund mitten in einer Argumentation, die sich gege
Unzuchtssünden wendet[2]. Wird dies festgehalten, dann erhell

Wiederkunft des Herrn werde Christen lebend treffen, auch Paulus hab
sich zu diesen gerechnet. „Quod si verum est, erravit Paulus et human
aestimatione deceptus est, ut arbitraretur se inveniendum in corpore
quod falsum esse rerum exitus approbavit . . . melius est igitur spiri
tualiter sentire, quod scriptum est, dormitionem in praesenti loco no
mortem accipere, per quam anima a corpore separatur, sed peccatum po
fidem et offensam Dei dormitionemque post baptismum, de qua ad Co
rinthios loquitur: et ideo inter vos multi infirmi sunt et dormiunt plurimi.

[1] So Cornely, Comm. in priorem ep. ad Cor. 510 f.

[2] 6, 12—15: „Es ist mir alles erlaubt, aber es frommt nicht alles. E
ist mir alles erlaubt, aber es soll nichts über mich Gewalt bekomme
Die Speisen dem Magen und der Magen den Speisen; Gott wird jene
und diesen ein Ende machen. Der Leib aber nicht der Unzucht, sonde
dem Herrn und der Herr dem Leibe. Gott hat den Herrn erweckt,
wird auch uns erwecken durch seine Kraft. Wisset ihr nicht, daß eu
Leiber Glieder Christi sind? Soll ich nun die Glieder Christi nehme
und zu Gliedern der Buhlerin machen?“

aß das ἡμεῖς an dieser Stelle nicht ohne weiteres mit dem μεῖς 15, 52 gleichgesetzt werden kann. Denn während es ier ganz allgemein von Christen überhaupt gesagt ist, ist es ort auf eine ganz bestimmte Klasse eingeschränkt, nämlich auf iejenigen, welche die Parusie bei Leibesleben antreffen wird. er Gedanke der ersteren Stelle ist nämlich folgender: Gewiß, ir sind dadurch, daß wir Christen wurden, frei geworden, ber gerade darum darf nichts über uns Gewalt bekommen. as gilt zunächst von den natürlichen Bedürfnissen, wie z. B. om Genuß der Speisen. An und für sich sind das indifferente inge. Aber anders steht es um die Unzucht; die ist wider-hristlich darum, weil sie den Leib mißbraucht entgegen seiner hm von Gott gegebenen Bestimmung. Der Leib gehört hristo, ist Christi Glied, bestimmt wie Christus zur Herrlich-eit der Auferstehung. Wie darf ich nun die Glieder Christi ehmen und zu Gliedern der Hure machen? Wie unmöglich s ist, das ἡμεῖς kommunikativ zu fassen, ergibt sich aus der infachen Erwägung, daß Paulus sich dann notwendig auch u denen rechnen müßte, an deren Adresse seine ernste Er-nahnung sich richtete. Wenn er in diesem Zusammenhang icht ganz allgemein spräche, wie könnte er dann V. 15 auf inmal in der ersten Person der Einzahl reden? Es geht doch icht an, den „sensus communicativus" auf dieses eine Sätzchen u beschränken, er gilt dann eben für die ganze Ausführung.

Aber auch inhaltlich läßt sich die Gleichsetzung der beiden ier in Betracht kommenden Verse nicht so glatt vollziehen. 5, 51 ff steht nämlich das Verhältnis der Auferstehung zur arusie in Frage: Auferstehung der Verstorbenen, Verwand-ung der Lebenden; 6, 14 dagegen ist ganz allgemein ohne ücksicht auf die Parusie gehalten. Das Argument gilt für jeden hristen ohne Ausnahme — und in diesem Sinne natürlich uch für Paulus —, daß er seinen Leib nicht zur Unzucht miß-rauchen darf, weil derselbe zur Erweckung durch die Kraft hristi bestimmt ist. Ob diese „Erweckung" als ἀνάστασις ἐκ εκρῶν oder als ein ἀλλάσσεσθαι zu denken ist, ist für die Beweis-führung völlig gleichgültig. Wir können also ohne weiteres

zugeben, daß sich Paulus, was ja auch ganz selbstverständlic ist, in das ἡμᾶς ἐξεγερεῖ mit einschließt. Daß jedes Christe also auch des Paulus Leib zum Erwecktwerden bestimmt ist trifft auf jeden Fall zu, aber was folgt daraus gegen de Glauben an die Nähe der Wiederkunft? Dagegen ist das ἡμε sowohl 1 Kor 15, 52 wie 1 Thess 4, 15 17 ausdrücklich au diejenigen Christen eingeschränkt, welche σύμμορφοι τῷ σώμα τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ werden, indem sie verwandel werden[2].

ad 2) Die Berufung auf 1 Kor 10, 11 beweist das Gegen teil von dem, was sie beweisen soll. Die Stelle lautet: „Die ist vorbildlich an ihnen geschehen, geschrieben aber ist es zu Warnung für uns, auf die das Ende der Zeiten gekommen ist" τὰ τέλη τῶν αἰώνων. Nach Cornely[3] bedeutet dieser letzter Ausdruck im Gegensatz zur vormessianischen Zeit die Zei von der ersten Ankunft des Herrn bis zu seiner Wiederkehr „Per hypallagen vero quandam fines saeculorum nobis occurrer dicuntur, dum recto ordine nos in illa tempora incidere dice retur." Mit andern Worten: Paulus spricht vom Ende de Zeiten und meint eigentlich den Anfang der messianische Zeit; er sagt: Auf uns ist das Ende gekommen, wo es doc eigentlich heißen müßte: Wir stehen mitten in den Zeiten. Abe τέλος heißt so gut wie συντέλεια das Ende, der Abschluß[4]. Un

[1] Vgl. Phil 3, 21.

[2] Demnach ist es unberechtigt, wenn Cornely (Comm. in priorem ep ad Cor. 151) schreibt: „Iam vero ex nostro loco clare patet, pronomen *no* etiam in illis locis sensu quem vocant communicativo esse adhibitur nec quidquam de tempore adventus Domini ab Apostolo doceri." Das zeig nur wieder, daß man den Befund einer Stelle nicht ohne weiteres ver allgemeinern und auf ähnlich aussehende ausdehnen darf.

[3] Ebd. 283 f.

[4] Vgl. Lk 1, 33; 2 Kor 3, 13; Hebr 7, 3; besonders Mt 24, 6 14 Mk 13, 7; Lk 21, 9; Mt 10, 22; 24, 13; Mk 13, 13; 1 Petr 4, 7 u. ö. Wenn s die Bedeutung durch den Begriff des τέλος festgelegt ist, dann ergibt sic auch, daß hier nicht zur Erklärung oder Angleichung der alttestamentlich prophetische Sprachgebrauch von „dies novissimi" herangezogen werde kann; vgl. Is 2, 2; Mich 4, 1; Joel 2, 28—31. Zunächst haben beid Termini sprachlich nichts miteinander zu tun. Denn das Ende de

s müßte erst noch der Nachweis erbracht werden, daß in der nschauung des Paulus die im eigentlichen Sinne messianische eit mit der ersten Ankunft Christi beginnt und nicht vielmehr it der zweiten in Herrlichkeit[1]. Ich habe den Eindruck, als aue Cornely seiner eigenen Exegese nicht; denn er fügt ei: „sed maioris momenti est, quod plurali numero de finius saeculorum loquens Apostolus varias insinuat periodos, uas aetas messianica complectitur." Demnach seien diejenigen n Irrtum, die behaupten, Paulus habe geglaubt, Christus erde bald zum Gerichte wiederkommen. Ich vermag dem nur ann einen Sinn abzugewinnen, wenn ich den Nachdruck auf saeculorum", nicht auf das (von Cornely gesperrte) „finibus" ge. Aber wenn ich sage, das Ende der αἰῶνες ist auf uns gekommen, dann soll das doch heißen: es sind bis jetzt αἰῶνες erflossen, aber nicht: jetzt sollen αἰῶνες beginnen. Es sollte och bekannt sein, daß der αἰὼν οὗτος in „Zeiten" eingeteilt ird, und daß schon nach der danielischen Prophetie vier Veltzeiten verflossen sein müssen, die Zeit der vier Weltreiche, he das Reich des Menschensohnähnlichen (Dn 7, 13 f) erheinen kann. Daß es sich aber hier nur um die vormessianischen eitperioden handelt, zeigt der Zusammenhang. Wie das gesamte

onen ist an und für sich noch nicht dasselbe wie „die letzten Zeiten", mal dann nicht, wenn für den letzten Begriff die Propheten herangezogen werden. Inhaltlich ist aber das „novissimi dies" auch nicht infach mit der messianischen Zeit oder der Fülle der Zeiten gleichusetzen, ebensowenig wie es bei dem עולם הבא von vornherein klar ist, b damit die messianische Zeit im weiteren, d. h. von der Ankunft Christi n Fleische an, oder im engeren Sinne, d. h. von seiner Wiederkunft in errlichkeit an gemeint ist. Hier liegt derselbe Doppelsinn vor wie bei er βασιλεία τοῦ θεοῦ. Auch Is 2, 2 ist der letztere Sinn (vgl. V. 4) wenigens mit eingeschlossen. Dasselbe ist von den beiden andern Stellen zu gen. Demnach kann aus dem prophetischen Terminus „dies novissimi" eine Gegeninstanz gegen unsere Erklärung abgeleitet werden.

[1] Man bescheidet sich am besten mit der Erkenntnis, daß Paulus ie die Evangelien hier mit Ja und Nein zugleich antwortet. Insofern ie messianische Zeit die βασιλεία τοῦ θεοῦ in Gnade repräsentiert, ist sie egenwärtig, als βασιλεία τοῦ θεοῦ in Herrlichkeit gehört sie der Zukunft an. gl. oben S. 7 A. 2. Für uns aber handelt es sich nur um das letztere, m das Kommen des Herrn in Macht und Herrlichkeit.

Alte Testament Christum vorbereitet, so haben die 10, 1 angeführten Beispiele der alttestamentlichen Geschichte i eigentliches Ziel, ihre Aufgabe und Bedeutung in der chris lichen Gemeinde: all das ist an ihnen vorbildlich (τυπικῶ geschehen, damit es uns zur Warnung diene, die wir d Abschluß der vormessianischen Zeiten erleben[1]. Das En der Zeiten bedeutet also denjenigen Zeitpunkt, welchen d voraufgegangenen und jetzt verflossenen Zeiten vorbereit haben[2]. Damit ist aber die Deutung der αἰῶνες auf nac messianische Zeitabschnitte ausgeschlossen, die Stelle bewei also eher für denn gegen unsere Auffassung[3].

ad 3) Für den aus 2 Kor 5, 3 entnommenen Einwand ve weise ich auf das vierte Kapitel dieser Untersuchung. Ab auch schon hier kann folgendes gesagt werden. Cornel scheint den Widerspruch nicht bemerkt zu haben, in dem sei beiden Sätze zueinander stehen. 2 Kor 4, 14: „so reden au wir, weil wir glauben in der Gewißheit, daß der, der den Her Jesus erweckt hat, auch uns mit Jesus erwecken und n euch darstellen wird", zähle sich Paulus zu denen, welche v der Parusie sterben werden, welche auferstehen, und einig Verse weiter (5, 3) wisse er nicht, ob der Herr ihn leben oder tot antreffen werde. Ist das letztere richtig, dann ka Paulus sich unmöglich 4, 14 mit Sicherheit zu den zählen, die vor der Parusie sterben und dann auferstehe werden. Wenn er sicher weiß, daß er auferstehen wird, da weiß er ebenso sicher, daß der Herr ihn nicht lebend treff

[1] Es zeigt sich auch hier wieder, daß der Terminus τὰ τέλη τῶν αἰών nur dann gegen unsere Erklärung verwandt werden kann, wenn er völ aus seinem Zusammenhang herausgerissen wird, während er doch no wendig durch diesen erst beleuchtet und erklärt wird.

[2] „Demgemäß treffen auf die in der Gegenwart lebende Generation Ziele der bisher abgelaufenen Zeiten insofern ein, als jede in ihrer We diesen Zeitpunkt der Reife vorzubereiten gedient hat, welcher den A schluß der ganzen bisherigen Weltentwicklung bildet" (Titius, Pa linismus 47).

[3] Zu der von Cornely angerufenen Stelle 1 Jo 2, 18 vgl. Belse Die Briefe des hl. Johannes 52 f.

rd. Aber für 4, 14 gilt dasselbe, was wir oben zu 1 Kor 6, 14 merken konnten. Hier wie dort bedient sich Paulus nicht s Terminus „Auferstehen", sondern spricht von einem „Erecktwerden", ein Wort, das hinsichtlich des Erlebens oder chterlebens der Parusie Christi indifferent ist. Demnach ssen sich 2 Kor 4, 14 und 5, 3 auch bei unserer Auffassung hr wohl in Einklang bringen. 5, 3 beweist höchstens, daß ulus jetzt nicht mehr mit der Sicherheit einem Erleben der iederkunft entgegensieht, wie er es noch im ersten Korintherief getan hat. Übrigens ist es ja selbstverständlich, daß die offnungen des Apostels schwächer werden mußten, je länger r Herr zögerte, und je mehr die Wahrscheinlichkeit seines erbens, ehe der Herr kam, sich steigerte. Schon aus diesem runde ist es nicht zulässig, aus den jüngeren Paulinen gegen e in den älteren deutlich erkennbare Anschauung Beweise entnehmen, ohne diese notwendige Wandlung in der nkunftshoffnung des Apostels in Betracht zu ziehen.

Es muß hier noch einmal an den methodischen Grundsatz innert werden, daß es nicht gestattet sein kann, eine elle, die vielleicht eine doppelte Auffassung zulassen könnte, rch eine weniger klare beleuchten und klären zu wollen. enn also für das ἡμεῖς in 1 Kor 15, 52 eine Parallele gesucht rden soll, dann durfte nicht 6, 14 herangezogen werden, ohl aber 1 Thess 4, 15 17. Das lag um so näher, als ide Stellen auch inhaltlich durchaus parallel gehen. Dann er hat sich Paulus hier ebenso unter die gerechnet, welche rwandelt werden, wie er sich im ersten Thessalonicherbrief den ζῶντες, zu den περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου zählt hat. Dagegen müssen wir es für methodisch falsch achten, wenn das ἡμεῖς unserer Stelle benutzt werden soll, n das klarere 1 Thess 4, 15 17 zu verdunkeln.

4. Röm 13, 11 12.

11. Καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ερθῆναι· νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν.

12. ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. ἀποθώμεθα οὖν τ
ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός[1].

Auch diese Stelle ist sowohl eschatologisch wie rein ethisc
gedeutet worden. Muß sie in ersterem Sinne verstanden werde
dann beweist sie, daß Paulus die Wiederkunft des Herrn fü
die lebende Generation erhofft hat. Aber ob er sich auc
hier noch persönlich unter diejenigen rechnet, welche di
Parusie erleben werden, kann auch unter der vorausgesetzte
Richtigkeit der eschatologischen Erklärung mit Sicherhei
nicht behauptet werden. Einige Schwierigkeit verursacht di
Beziehung des τοῦτο V. 11. Es fragt sich, ob es zu de
Vorhergehenden zu ziehen ist, oder ob es zu εἰδότες gehör
In ersterem Falle[2] wäre ein ποιεῖτε zu ergänzen, und der Ge
danke lautete: und das — nämlich die voraufgegangene Er
mahnung zur Erfüllung der in der Liebe gipfelnden sittliche
Pflichten — tut, die Zeit kennend, daß bereits die Stunde d
ist, daß ihr vom Schlafe aufstehen sollt. Im zweiten Falle
wäre καιρόν als Apposition zu τοῦτο zu fassen, während de
Satz mit ὅτι wieder die nähere Erklärung des καιρός bringe
würde: und das wissend, nämlich den Zeitpunkt, daß es usw
Diese letztere Erklärung hat, ganz abgesehen von der Schwierig
keit, welche in der Verschiedenheit des Genus (τοῦτο, καιρό
liegt, sicherlich etwas Unnatürliches und Geschraubtes. Vo
allem aber spricht dagegen, daß sie durch die Verbindun
des τοῦτο mit εἰδότες den Zusammenhang mit der ethische
Erörterung löst und das Motiv zur Pflichterfüllung, das a

[1] Außer den Kommentaren vgl. Teichmann, Die paulinischen Vo
stellungen von Auferstehung und Gericht, Freiburg und Leipzig 189
P. Keppler, Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt
Freiburg 1904, 31—42.

[2] So die meisten Erklärer.

[3] So z. B. v. Hofmann, Der Brief Pauli an die Römer, Nördlinge
1868, 544 ff. „Wohl aber kann τὸν καιρόν Objekt des auf ὅτι hinweisend
τοῦτο εἰδότες in der Art sein, daß es heißt: ‚und diese Kenntnis der Ze
habend, daß', oder: ‚und die Zeit so kennend, daß'. Der Christ h
eine Kenntnis der Gegenwart, vermöge deren er weiß, daß es für il
Zeit ist, sofort und unverweilt sich aus dem Schlafe aufzuraffe
(ebd. 545).

sonders wirksam in V. 11 ff angegeben ist, unvermittelt neben e vorher aufgestellten sittlichen Forderungen stellt.

Entscheidend für die eschatologische Auffassung unserer elle dürften folgende Gesichtspunkte sein:

1) Als Parallele zu dem Ausdruck εἰδότες τὸν καιρόν bietet ch unmittelbar 1 Kor 7, 29 dar: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν. ier wie dort zieht der Apostel die Kürze der Zeit als Beeggrund gesteigerter sittlicher Lebensführung heran. Daß ies auch Röm 13, 11 so verstanden ist, zeigt das Bild, das aulus zur Erläuterung seines Gedankens anführt: Es ist nur och kurze Zeit, bis der volle Tag anbricht. Da ist's nicht eit zu schlafen und tatenlos hinzuträumen, es gilt jetzt aufustehen. Da nun καιρός (vgl. oben S. 75 f) nie die Lebensauer des einzelnen Menschen bedeutet, so wird auch hier ie in der Parallele das καιρός zu verstehen sein von der Zeit, elche bis zur Wiederkunft des Herrn noch aussteht.

2) Was bedeutet σωτηρία? Ist damit die Vollendung des inzelnen Menschenlebens durch den Tod gemeint oder vielehr die den ganzen Menschen mit Seele und Leib umfassende Errettung, wie sie durch Auferstehung oder Umwandlung bei er Parusie sich vollziehen wird?[1] Es sei vorausgeschickt, daß fast alle Erklärer hier unter der σωτηρία die „salus completa" verstehen, d. h. die volle Beseligung, welche auch die Teilnahme des Leibes umfaßt[2]. Das entspricht durchaus dem paulinischen Sprachgebrauch. Denn die σωτηρία ist zunächst ein in der Zukunft liegendes Gut[3]. 1 Thess 5, 8 spricht der Apostel von ἐλπὶς σωτηρίας. Die einzige Ausnahme, die jedoch

[1] Vgl. die eingehende Untersuchung von W. Wagner, Über σώζειν und seine Derivata im Neuen Testament, in Zeitschrift f. neutestamentliche Wissenschaft VI (1905) 205 ff; über σωτηρία ebd. 225 ff; Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch 81 f.

[2] So, um nur einige zu nennen: Estius, Cornelius a Lapide, Cornely, Schaefer, Maier und fast alle protestantischen Erklärer. Andere Deutungen auf den Tod, auf die Zerstörung Jerusalems, auf die Predigt unter den Heiden, auf die innere σωτηρία, das geistige Heil des Christentums, s. bei Weiß, Römerbrief 540 A. 2.

[3] So Röm 1, 16; 10, 1 10; 2 Kor 1, 6; Phil 1, 19; 2, 12; 2 Thess 2, 13; Hebr 1, 14; 9, 28.

die Auffassung als eines zukünftigen Heilsgutes durchaus bestätigt, bildet 2 Kor 6, 2: ἡμέρα σωτηρίας ἰδοὺ νῦν. Denn wenn das gesamte Evangelium mit Erlösung und Gnade als Vorbereitung und Bedingung der σωτηρία erscheint, dann ist dieselbe ja in diesen Faktoren begonnen und grundgelegt. Indes lassen es die meisten Stellen, wenn sie für sich genommen werden, unentschieden, was Paulus unter derselben verstanden wissen will[1]. Am besten werden wir daher wohl den Begriff aus seinen Gegensätzen verstehen lernen. Als solcher erscheint Phil 1, 28 u. ö. die ἀπώλεια, jener vollendete Ausschluß vom Heil, der in ewigem Untergang besiegelt ist[2]. Demgegenüber bedeutet σωτηρία die besiegelte Rettung oder positiv gefaßt das ewige Leben[3]. Wann aber diese für immer befestigte Errettung sich vollziehen wird, das zeigt der Gegensatz, in dem sie zur ὀργὴ τοῦ θεοῦ steht. „Denn uns hat Gott nicht zum Zorne gesetzt, sondern zur Bewirkung der Rettung durch unsern Herrn Jesus Christus“ (1 Thess 5, 9)[4]. Der Zorn Gottes aber ist bei Paulus der im Gerichte sich offenbarende Zorn, also ein wesentlich eschatologischer Begriff. Damit ist nicht gesagt, daß der Zorn Gottes gegenüber den Sündern nicht auch schon eine in der Gegenwart wirksame Realität wäre (Röm 1, 18; 3, 5; 4, 15), aber seine Offenbarung, sein endgültiger Vollzug, geschieht doch erst am Tage des großen Gerichtes, der darum, wie er ἡμέρα τοῦ κυρίου heißt, so auch

---

[1] Vgl. Lietzmann, Römerbrief 7.

[2] Über ἀπόλλυσθαι s. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch 750 ff. Über die einseitige und falsche Auffassung Kabischs u. a., die darunter die vollständige Seinsvernichtung verstehen wollen, s. unten S. 188 ff.

[3] Damit schließt sich der neutestamentlich-technische Gebrauch des Wortes eng an den natürlichen Sinn desselben an. „Er besagt nicht ein Retten aus irgend einer beliebigen Not, er bedeutet nämlich an allen Orten eine Überführung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens“ (Wagner in Zeitschrift f. neutestamentliche Wissenschaft VI [1905] 208). Über die sachliche Gleichsetzung von σωτηρία und ζωὴ αἰώνιος ebd. 226 f.

[4] Vgl. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie 393. Freilich ist σωτηρία nicht, wie Weiß meint, ein „rein negativer“ Begriff.

ἡμέρα τῆς ὀργῆς genannt wird[1]. Darum heißt er ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη (1 Thess 1, 10; vgl. Eph 5, 6), wie er im Evangelium als ἡ ὀργὴ ἡ μέλλουσα (Lk 3, 7) verkündet wird. Wenn aber nun die ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας am Gerichtstage sich auswirken wird, dann notwendig auch die ihr antithetisch gegenüberstehende σωτηρία ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς πίστεως[2]. Danach muß es als feststehend angesehen werden, daß die σωτηρία die Heilsvollendung bedeutet, welche die leibliche Verklärung in sich schließt und bei der Wiederkunft des Herrn vollzogen wird[3].

3) Aus dieser Bestimmung der „salus completa“ = σωτηρία ergibt sich nun noch nicht ohne weiteres die Anschauung von der Nähe der Parusie. Um hier einen Schritt weiter zu kommen, müssen wir unsern Abschnitt in die Zwecke hineinstellen, die

---

[1] Röm 2, 5—8: „Aber zufolge deines Starrsinns und der Unbußfertigkeit deines Herzens sammelst du dir Zorn auf den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der einem jeden vergelten wird nach seinen Werken“ usw. Vgl. noch V. 16. — Die Vorstellung von dem unmittelbar nach dem Tode eintretenden, dem allgemeinen vorausgehenden, besondern Gerichte ist in den älteren Paulinen mit Sicherheit nicht nachweisbar, auch Hebr 9, 27 f nicht. Damit ist nicht gesagt, daß Paulus diese Vorstellung nicht gehabt habe; aber in der überragenden Stellung, welche in seinem Denken Parusie und Weltgericht einnehmen, ist es psychologisch begründet, daß sie vor diesen zurücktreten und bei der Vorstellung von der Nähe der Parusie nicht zur Entfaltung kommen konnte.

[2] Daß Röm 8, 23 die die leibliche Verklärung mitumfassende „salus“ υἱοθεσία, ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος genannt wird, kann doch nicht beweisen, daß σωτηρία diese Bedeutung nicht hat, ebensowenig wie dadurch die oben angeführten positiven Momente zur Festlegung des Begriffes ihre Bedeutung einbüßen.

[3] Auch Cornely (Comm. in priorem ep. ad Cor. 687) erklärt: „Bravium, ad quod fidelibus anhelandum est, salus eaque completa est, quae in secundo Christi adventu eis continget, quando a mortuis resurgent, ut corpora quoque eorum mortalia et corruptibilia immortalitatem et incorruptionem induant (1 Kor 15, 53). Tam cito autem tempus transvolat, ut ab eo momento, quo evangelium praedicari coeptum est et Apostolus pariter ac primi epistolae lectores fidem receperunt, haud parva pars spatii, quo ab ultimi iudicii et universalis resurrectionis die separantur, iam praeterierit et salutem completam eis nunc viciniorem esse Paulus iure meritoque dixerit.“

Paulus im Römerbrief verfolgt, und sie von hier aus zu beleuchten suchen. Die V. 11—14 ausgesprochene Mahnung richtet sich an die ganze römische Christenheit, in der der Apostel sich für seine spanische Missionsreise den Boden bereiten will (15, 23 f). Dem entspricht auch die so günstige Beurteilung des Glaubens der römischen Gemeinde gleich im Anfang des Briefes (1, 8). Es ist also nicht daran zu denken, es bedeute die Mahnung, es sei Zeit vom Schlafe aufzustehen, so viel, als halte Paulus die Römer für schlechte Christen[1]. Wie hätte er auch einer ihm persönlich unbekannten und bis dahin ohne Beziehung zu ihm stehenden Gemeinde, offen oder versteckt, solche Vorwürfe machen können? Wenn wir den Begriff der σωτηρια als „salus completa", der Parusie und Auferstehung mit umfaßt, scharf festhalten, war dann die Mahnung, „das Heil ist uns näher", ein wirksames Motiv, wenn der Apostel nicht daran dachte, die Wiederkunft stehe nahe bevor?[2] Sich und die Römer daran zu erinnern, daß sie um einige Jahre seit ihrer Bekehrung der Vollendung näher gerückt sind, bedeutet doch eigentlich recht wenig, wenn Paulus oder jene auch an die Möglichkeit denken, es könne bis zur Parusie noch jahrtausendelang dauern. Warum, so müssen wir auch hier fragen, nimmt dann der Apostel nicht das wirksame und sichere Motiv der Einzelvollendung? Es ist bezeichnend, daß diejenigen, welche von dem Gedanken

[1] Estius, Comm. I 298 f. Chrysostomus bei Migne, P. gr. LX 622. Theoph. ebd. CXXIV 520. Oecum. ebd. CXVIII 585.

[2] Wie schwerfällig und unklar dann der Gedanke wird, zeigt am besten die Erklärung, die v. Hofmann (Römerbrief 546) gibt: „Vielmehr ist ihnen damals das Heil eben damit, daß sie gläubig wurden, nahe getreten, steht ihnen aber jetzt, nachdem sie gläubig sind, um so viel näher. Oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Nacht, in welcher sie das Wort vom Heil vernommen haben und in welcher sie jetzt der Offenbarung desselben entgegenharren, ist ihrem Ende näher geschritten, und der Anbruch des Tages, welcher das Heil bringt, steht nahe bevor. Denn es liegt zwischen ihrem Glaubensstande, mit dessen Eintritt Mitternacht für sie vorüber war, und zwischen der Verwirklichung ihrer Glaubenshoffnung nichts mehr dazwischen." Ich gestehe, daß ich diesen letzten Satz nicht zu erfassen vermag.

n die nahe Parusie nichts wissen wollen, gezwungen sind, die „salus completa“ im Sinne der Vollendung des Einzelnen durch den Tod umzudeuten. So meint Cornely[1], Paulus habe nit um so mehr Recht auf das Näherkommen der σωτηρία ninweisen können, „quia singulis ad bravium illud merendum alutemque suam operandam non nisi breve vitae tempus concessum est, quo peracto ad Christum iudicem pervenient et in peatifica Dei visione securi et quieti mercedis suae complementum i. e. corporis redemptionem exspectent“. Aber wenn n der paulinischen Ethik diese an und für sich gewiß richtigen Gedanken verwandt worden wären! Solange man aber dieses individuell gehaltene Motiv in seinen Aufforderungen zum Wandel im Lichte nicht nachweisen kann, wird man zu eben dem Motiv greifen müssen, welches ihm durchaus geläufig war: dem Gedanken an die Parusie[2]. Dann aber besteht das Urteil zu Recht, das Titius[3] abgibt: „Wenn die seit dem Glaubensanfang verflossene Zeit für die Abkürzung des Terminus der Parusie so bedeutend in Anschlag zu bringen ist, dann kann das Ende nicht in unabsehbarer Ferne, es muß in nächster Nähe sein.“

4) Endlich darf in diesem Zusammenhang auch das Wort ἡμέρα mit herangezogen werden. Freilich ist es zuerst im Bilde gebraucht, und vielleicht auch erst durch den Vergleich des jetzigen Lebens mit der Nacht verursacht, obgleich auch die umgekehrte Möglichkeit nicht abzuweisen ist. Wenn die ganze Stelle eschatologisch gehalten ist, dann klingt hier die Bedeutung des Wortes ἡμέρα mit, die dasselbe im Sinne des Herrntages so oft hat. Es ist ja auch nicht ohne Beispiel,

[1] Comm. in priorem ep. ad Cor. 687 f 689.

[2] Dazu die Belege oben S. 76 A. 1. Dagegen kann auch nicht 1 Kor 4, 4 geltend gemacht werden: ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν. Wie Paulus dieses ἀνακρίνειν versteht, sagt er mit klaren Worten 2 Tim 4, 7 f. Den guten Kampf hat er gekämpft und den Lauf vollendet. Nun wartet er auf die Krone der Gerechtigkeit: ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.

[3] Der Paulinismus 46 f.

daß ἡμέρα ohne jeden Beisatz den Tag κατ' ἐξοχήν, die Parusie, bezeichnet (1 Kor 3, 13). Hier war dies um so eher möglich, als durch den Terminus σωτηρία bereits deutlich genug auf jene hingewiesen war. Dagegen kann auch nicht geltend gemacht werden[1], daß hier „der Tag" im Bilde gehalten ist als Gegensatz zur Nacht, und daß im folgenden Verse das Bild von Tag und Nacht, Licht und Finsternis weiter ausgesponnen wird. Denn gerade 1 Thess 5, 2 4 ff findet sich genau der nämliche Übergang vom eschatologischen Begriff ἡμέρα zu dem bildlich gebrauchten Begriff Tag[2]. Das Bild wird eben durch das Wort selbst so nahe gelegt, die Darstellung vom Wandel der Christen in dem hellen Lichte des Tages ist eine Paulus so geläufige[3], daß jenes durch dieses ganz unwillkürlich herbeigeführt wird.

Den Ausschlag für unsere Auffassung der Stelle aber gibt der Satz: Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist herbeigekommen. Dadurch, daß derselbe asyndetisch neben den andern Satz gerückt wird: Das Heil ist uns näher als damals, da wir gläubig wurden, tritt die Bedeutung beider in eine schärfere Beleuchtung. Was der Apostel 11 b mit nackten Worten gesagt hat, das drückt er 12 a noch einmal, aber jetzt im Bilde aus. Der Tag, der in seinem vollen Aufgang die σωτηρία bringt, ist herbeigekommen, steht vor der Türe. Die Nacht ist schon so weit vorgerückt, daß die Stunde da ist,

---

[1] Das scheint wenigstens der Gedanke Schaefers (Römerbrief 383 A. 3) zu sein: „Es kann nicht der 1 Thess 5, 2—3 genannte Tag als Parallelstelle zu ἡ ἡμέρα an unserem Orte hier angezogen werden; wohl aber passen die 1 Thess 5, 5 gegebenen Ermahnungen zu den an dieser Stelle hier gebotenen." Man wäre dankbar, wenn Schaefer wenigstens sagte, warum die Thessalonicherstelle nicht als Parallele herangezogen werden kann, obschon sie inhaltlich ausgezeichnet dazu paßt.

[2] 5, 2: Ihr wisset selbst zu gut, daß der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht. . . . 4: Ihr aber, Brüder, seid nicht im Dunkeln, daß euch der Tag nicht überfalle wie der Dieb; 5: seid ihr doch allesamt Söhne des Lichtes, Söhne des Tages; nicht der Nacht gehören wir, nicht der Finsternis. 6: So lasset uns denn nicht wie die andern schlafen, sondern wachen und nüchtern sein."

[3] Vgl. 1 Thess 5, 5; 2 Kor 6, 14; Eph 5, 8 f; Phil 2, 14 ff.

vom Schlafe aufzustehen. Wir stehen unmittelbar vor Tagesanbruch in der Zeit der Dämmerung. Zwar gebraucht Paulus dieses Wort nicht, aber was liegt denn zwischen der Nacht, die unmittelbar vor dem Tage steht, und diesem anders als die kurze Zeit der Dämmerung? Und wie gut paßt das Bild in den Gedanken des Apostels! Die Zeit des Heidentums und der Sünde war die Nacht; die Zeit ihres Christenstandes ist noch nicht der volle, lichte Tag, der bricht erst an, wenn der Herr wiederkommt, um sich an seinen Heiligen zu verherrlichen. Nicht mehr Nacht, noch nicht Tag, was liegt anders dazwischen als die kurze Zeit der Dämmerung? Da es aber unmöglich ist, dem Apostel zuzumuten, er habe glauben können, die Dämmerung werde möglicherweise noch länger andauern als die verflossene Zeit der Nacht, so sehe ich nicht, wie Paulus im Bilde den Gedanken, die Parusie stehe nahe bevor, deutlicher hätte ausdrücken können. Wäre nicht schon durch den Begriff der σωτηρία als der „salus completa“ der Gedanke an die Einzelvollendung durch den Tod ausgeschlossen, hier würde er zur vollen Unmöglichkeit. Denn die noch ausstehende Lebenszeit, die bei jedem Christen verschieden war, hätte er, sie mit dem vergangenen Leben vergleichend, unmöglich als Dämmerung charakterisieren können.

Die einzige Erklärung, welche sowohl jedem der von Paulus gebrauchten Worte und Begriffe gerecht wird, wie auch den von ihm verfolgten Zweck im Auge behält, ist demnach diejenige, welche hier die Nähe der bevorstehenden Parusie als das zu erhöhter christlicher Lebenshaltung antreibende Motiv ausgedrückt findet. Einer ihm persönlich fremden und unbekannten Gemeinde konnte er diesen Beweggrund um so eher entgegenhalten, weil dieser ihn selbst mit der nämlichen Dringlichkeit in Anspruch nahm wie jene [1].

[1] Schon Maier (Römerbrief 387 f) konnte daher mit vollem Rechte bemerken: „Man kann, ohne den einzelnen Worten Gewalt anzutun oder das Ganze willkürlich zu behandeln, aus dieser Stelle die Vorstellung von der Nähe der Wiederkunft nicht entfernen.“ Die Gründe, welche Cornely (Comm. in ep. ad Rom. 689) dagegen anführt, sind die näm-

Viertes Kapitel.

Neue Ausblicke: 2 Kor 5, 1—10.

Reichere Ausbeute noch für die persönliche Stellung des Apostels zur Wiederkunft seines Herrn gewährt die schwierige Stelle 2 Kor 5, 1—10[1]. Läßt sie uns doch einen Einblick tun in das innerste Leben des großen Heidenapostels, dessen starke und selbstlose Frömmigkeit hier einen ihrer schönsten Triumphe feiert, indem sie das Wünschen und Sehnen des eigenen Herzens restlos aufgehen läßt in der unbedingten Hingabe an den Willen ihres Gottes. Schon aus diesem Grunde liegt hier wie kaum auf einer andern Stelle seiner an persönlichem Einschlag wahrhaftig nicht armen Briefe ein eigener Reiz. Sachlich schließt sich unser Abschnitt eng an 1 Kor 15, 51 ff an mit dem er Aufriß und Gedanken, vielfach sogar den Wortschatz teilt[2]. Wenn derselbe hier auch nur insoweit be-

---

lichen, die bereits oben S. 80 ff abgelehnt werden mußten. Das neue Argument, das hier hinzukommt, ist Röm 11, 25 f entnommen. Darüber unten S. 121 ff.

[1] Zur Literatur außer den Kommentaren: v. Hofmann, Schriftbeweis III², Nördlingen 1860, 466—478; Klöpper, Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung, in Jahrb. f. deutsche Theol. VII (1862) 3—48; Köstlin, Die Lehre des Apostels Paulus von der Auferstehung, ebd. XXII (1877) 271—288; Löckle, Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung, in Theol. Studien aus Württemberg I (1880) 53—74; Waitz, Über 2 Kor 5, 1—4, in Jahrb. f. prot. Theol. VIII (1882) 153—168; Wetzel, Über 2 Kor 5, 1—14, in Theologische Studien und Kritiken 1886, 303—333; Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, in Theol. Abhandlungen, Karl v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, 274 ff; Kabisch, Eschatologie des Paulus 296 bis 305; Teichmann, Auferstehung und Gericht 59—67; Sokolowsky, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander, Göttingen 1903, 217 ff u. passim; Titius, Paulinismus, passim; Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II 197 A. 1; Haupt, Einführung in das Verständnis der Briefe Pauli an die Korinther, in Deutsch-evangelische Blätter 1903, 107 ff; Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10, Königsberg 1904.

[2] Diese Beobachtung hat bereits Estius (Comm. II 84) gemacht. Vgl. noch Kühl a. a. O. 14 f.

sprochen werden soll, als er die persönliche Stellung des Paulus zur Parusie zu beleuchten vermag, so ist doch eine etwas eingehendere Prüfung zum Verständnis desselben wie zur Rechtfertigung unserer Beurteilung unerläßlich.

1. Οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

1. Wissen wir doch, daß wir, wenn unsere irdische Zeltwohnung aufgelöst sein wird, einen Bau aus Gott haben, ein Haus, nicht mit Händen gefertigt, ewig, in den Himmeln.

2. καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες,

2. Und doch, darin seufzen wir, verlangend, mit unserer Behausung, die vom Himmel ist, überkleidet zu werden,

3. εἴ γε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.

3. werden wir ja nicht nackt erfunden werden, wenn wir sie angezogen haben.

4. καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.

4. Dieweil wir nämlich im Zelte sind, seufzen wir unter dem Drucke stehend, weil wir nicht wollen ausgekleidet, sondern überkleidet werden, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde.

5. ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεός, ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος.

5. Der uns aber zu eben dem bereitet hat, ist Gott, der uns das Unterpfand des Geistes gegeben hat.

6. Θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου.

6. Daher sind wir allzeit wohlgemutet, obschon wir wissen, daß wir, solange wir im Leibe wandeln, fern vom Herrn wandeln;

7. διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους·

7. im Glauben wandeln wir nämlich, nicht im Schauen.

8. θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.

8. Wohlgemutet wollen wir wohl gern die Heimat im Leibe vertauschen mit der Heimat bei dem Herrn.

9. διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι.

9. Darum achten wir das am höchsten, ob es so oder so mit uns geschehen mag, ihm wohlgefällig zu sein.

10. τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον.

10. Müssen wir doch alle offenbar werden vor dem Richterstuhl des Christus, damit ein jeder erhalte, was er bei Lebzeiten getan, so wie er es getan, Gutes oder Böses.

1. Vorbemerkungen.

a) Der Zusammenhang der Verse 5, 1—10 mit dem vorauf-gegangenen letzten Abschnitt des vierten Kapitels ist genau zu beachten; 5, 1 schließt sich durch γάρ begründend an die voraus-gehende Ausführung 4, 16—18 unmittelbar an[1]. Auch die gewählten Ausdrücke gehen durchweg parallel: διαφθείρεται — κατα-λυθῇ; τὰ βλεπόμενα — ἡ ἐπίγειος οἰκία; τὰ μὴ βλεπόμενα — οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον, ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Darüber hinaus ergibt der Zusammenhang aber auch den geschichtlichen Anlaß für die hier beginnende Erörterung, welche die eben ausgesprochene Hoffnung auf Erweckung und ewiges Leben in Christo (4, 7 ff 14) unter Hinzufügung eines völlig neuen Momentes in eine ganz andere Beleuchtung rückt. Dieses Moment wird doppelt ausgesprochen negativ als die Furcht, nackt erfunden zu werden, positiv als da

[1] 2 Kor 4, 16—18: „Darum werden wir nicht mutlos, sondern, wenn auch unser äußerer Mensch sich aufzehrt, so erneuert sich doch der innere Tag für Tag. Denn die leichte Last des Augenblicks an Trübsal erwirbt uns weit über alles Hoffen und Begreifen für ewig einen gewichtigen Schatz von Herrlichkeit, wenn wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare; denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ist ewig."

hnsüchtige Verlangen, überkleidet zu werden. Der Apostel steht
ffensichtlich unter dem frischen Eindruck überaus leidvoller,
ersönlicher Erfahrungen, welche ihn dem Tode unmittelbar
ahe brachten und ihn damit vor die Aussicht stellten, noch vor
er Wiederkunft des Herrn sterben zu müssen. Es können
ir die Apg 19, 23 ff geschilderten Vorgänge gewesen sein[1],
elche ihn schreiben lassen ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύναμιν ἐβαρήθημεν, ὥστε ἐξαπορηθῆναι ἡμᾶς καὶ τοῦ ζῆν (2 Kor 1, 8). Man
eachte die absichtliche Häufung der Worte, welche die außer-
rdentliche Größe der überstandenen Not vor den Leser noch
nmal gleichsam hinmalen. Die Leiden, die er durchzukosten
atte, müssen derart gewesen sein, daß ihm der Tod eine aus-
emachte Sache zu sein schien: ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς τὸ ἀπόκριμα
τοῦ θανάτου ἐσχήκαμεν (1, 9). Der einzige Ausblick auf Rettung,
er ihm blieb, war die Hoffnung auf den allmächtigen Gott,
er Tote zum Leben erweckt. Auch in den Ausführungen
, 7—18 zittert die Todesnot noch nach, wenn auch verklärt
n dem Gedanken, daß, wenn der äußere Mensch aufgerieben
ird und der Vernichtung entgegengeht, der innere sich er-
eut Tag um Tag (4, 16). Das Sichtbare ist eben nichts, das
nsichtbare alles. Hierhin gehört auch die Aufzählung der
berstandenen Leiden und Gefahren, aus denen Gott ihn
nmer wieder gerettet hat (11, 24 ff), die unter dem Eindruck
er eben überstandenen Todesnot wieder vor seiner Seele
ebendig werden.

b) Wenn Paulus an unserer Stelle auch von seinen per-
önlichen Erfahrungen und Stimmungen spricht, so ist doch
ie ganze Darstellung aus dem Persönlichen heraus in das
llgemein Christliche erhoben. Das beweist zwar nicht der
ebrauch des Plurals, in dem der Apostel redet — ja das
χακοῦμεν, von dem er 4, 16 spricht, und dem das θαρροῦμεν
αὶ εὐδοκοῦμεν 5, 8 entgegensteht, geht zunächst nur auf den
postel selbst —, wohl aber Sätze wie 5, 5 7 10, welche die

[1] J. Felten, Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, Freiburg
892, 370. Teichmann, Auferstehung und Gericht 57 ff.

ausgesprochene Hoffnung, indem sie auf gemeinchristlich Güter und Erfahrungen zurückgehen, zugleich verallgemeinern Es ist demnach nicht so, als wenn Paulus hier eine Gnaden prärogative lediglich für sich in Anspruch nähme[1].

c) Das Verständnis der Stelle wird dadurch erschwert, da die von Paulus gebrauchten Bilder heterogen sind[2]. An un für sich würden ja beide, Haus und Kleid, geeignet sein, di Stellung der Seele zu ihrem Leibe im Bilde zu veranschau lichen. Aber wenn nun Derivata des dem einen Bilde zu Grunde liegenden Stammwortes ohne weiteres auf das ander Bild übertragen werden, so muß dasselbe notwendig verwisch und das Verständnis muß erschwert werden. So sagt man, ei Kleid über das andere anziehen, nicht aber kann dies von einem Hause gesagt werden. Vielmehr kann an dessen Stelle ers ein anderes treten, wenn dieses niedergerissen und zerstör ist. Darin mag wohl der Grund liegen, daß von vielen Er klärern der Sinn der Stelle nicht richtig oder nicht schar genug erfaßt wurde. Weil man das Darüberanziehen, ἐπεν δύσασθαι. supervestiri, mit dem Bilde vom Hause nicht rech in Einklang wußte, glaubte man sich berechtigt, das ἐπ super, vernachlässigen zu dürfen[3]. Unsere Erklärung wir zeigen, daß gerade an diesem Punkte der Schlüssel für da Verständnis des Gedankens, den Paulus hier entwickelt, an gesetzt werden muß[4].

---

[1] Gegen Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 302 ff.

[2] Wie weit die ältere Erklärung im Verständnis unserer Stelle aus einandergeht, kann man etwa bei Estius (Comm. II 82—93) sehen. Im wesentlichen dasselbe Material auch bei R. Cornely, Comm. in ep. ad Corinthios alteram et ad Galatas, Parisiis 1892, 140 f.

[3] Das tun z. B. Teichmann, Auferstehung und Gericht 62, und Schaefer, Korintherbriefe 427: „Damit ein sofortiges Anziehen des neuen σῶμα stattfinden kann, hat der Apostel ausdrücklich konstatiert, daß wir es bereits jetzt im Himmel haben; es ist also für den Moment des Sterbens bereit gehalten; sobald dieses eintritt, kann das neue σῶμα den irdischen Leib ersetzen. Inhaltlich ist ἐνδυσάμενοι mit ἐπενδύσασθαι gleich schließlich ist ja überhaupt jedes Anziehen ein Darüberanziehen."

[4] Richtig erklärt die Stelle von hier aus Holl, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, in Theol. Quartalschrift LXV (1883) 266 f

2. Erklärung.

Vers 1: „Wissen wir doch, daß wir, wenn unsere irdische eltwohnung aufgelöst sein wird, einen Bau aus Gott haben, ein aus, nicht mit Händen gefertigt, ewig, in den Himmeln.“ — aulus und mit ihm die Gläubigen alle wissen, daß sie im alle ihres Todes eine neue Wohnung aus Gott haben werden. ie irdische Wohnung war ja nur eine leicht und lose ge-aute Zeltwohnung, die darum auch leicht abgebrochen werden ann, vergängliches Werk menschlicher Arbeit. Im Gegensatz u dieser, so als hinfällig gezeichneten irdischen Leiblichkeit eht dann die neue, die nicht mit Händen gemacht, d. h. durch ottes Kraft gewirkt, die darum ewig und aus den Himmeln t[1]. Beachtung verdient, daß ἐὰν καταλυθῇ gesagt ist, nicht ὅταν. s ist also das Eintreten der in diesem Nebensatz enthaltenen edingung, also das Sterben, noch als hypothetisch gedacht. tände ὅταν da, so lautete der Gedanke: in dem Augenblick, a die irdische Wohnung zerfällt, beziehen wir die himm-sche[2]. Daß das aber nicht die Meinung des Apostels ist,

[1] Daß οἰκία nicht im Sinne von Jo 14, 2: ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου ὐναὶ πολλαί εἰσιν (so die völlig unhaltbare Erklärung bei v. Hofmann, chriftbeweis III 468), verstanden werden kann, ergibt sich 1) aus dem egensatz zur ἐπίγειος οἰκία, 2) aus dem Gebrauch der Termini ἐπενδύσασθαι, δύσασθαι und γυμνός, 3) aus dem Satz ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ῆς im Sinne von 1 Kor 15, 54. Das Präsens ἔχομεν zeigt die Sicherheit s Besitzes an. ἐν οὐρανοῖς ist sicher nicht zu ἔχομεν zu ziehen; das ver-etet die Stellung. Es steht auf gleicher Linie wie die andern Epitheta r neuen Leiblichkeit. Gegen Weiß, Biblische Theologie 398 f. Die rklärte Leiblichkeit sei für die Hoffnung bereits ideell im Himmel vor-nden.

[2] Daß ὅταν die angegebene Bedeutung hat, zeigt 1 Kor 15, 54: „Wenn er dieses Verwesliche Unverweslichkeit anzieht, dann erfüllt sich das ort“ usw. Waitz in Jahrb. für protest. Theologie VIII (1882) 154. fleiderer, Paulinismus 29 f. Schaefer, Korintherbriefe 423 f: „Der postel sagt nichts über den Zeitpunkt, wann wir in den Besitz des mmlischen Hauses gelangen, sondern spricht die feste Überzeugung s, daß wir es erlangen.“ — Kühl (Über 2 Kor 5, 1—10, S. 57), bemerkt, sei voreilig, aus dieser Stelle den Schluß zu ziehen, daß die Christen Augenblick des Todes sofort ihr himmlisches Wohnhaus beziehen erden. Da es sich um den himmlischen, d. h. um den Auferstehungsleib

zeigt deutlich V. 3. Denn die Furcht, nackt, d. h. ohne Be
hausung, des Bildes entkleidet ohne Leib, also ohne den ir
dischen und ohne den himmlischen, erfunden zu werden, wär
gegenstandslos, wenn die γυμνότης nur „transeundo" bestände
für den Augenblick nämlich, da die Seele aus dem irdische
Leib in den himmlischen übergeht[1]. Unter Beachtung de
Zusammenhanges mit den vorausgegangenen Versen 4, 16—1
liegt also in dem sichern Wissen um den Erhalt des himm
lischen Leibes der Trostgrund, der den Apostel nicht mutlo
werden läßt, auch dann nicht, wenn sein äußerer Mensch sic
mehr und mehr verzehrt und aufreibt.

Vers 2 3: „Und doch darin seufzen wir, verlangend, mi
unserer Behausung, die vom Himmel ist, überkleidet zu werden
werden wir ja nicht nackt erfunden werden, wenn wir si
angezogen haben." Aber trotz der Sicherheit seines Wissen
um die οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ hat Paulus Grund zu angstvollem Seufze
(στενάζομεν, στενάζομεν βαρούμενοι). Darum verlangt er danach
überkleidet zu werden, d. h. ohne durch den Tod hindurch
gehen zu müssen, verwandelt zu werden. Der Gegenstan
seines Wunsches ist also, positiv ausgedrückt, das Erleben de
Parusie. Denn von einem Überkleidetwerden kann nich
mehr die Rede sein, wenn die Seele im Tode ihr Kleid aus
gezogen hat. Daß dies die einzig mögliche Auffassung de
ἐπενδύσασθαι ist, beweist der parallele V. 4, sowie die hie
durch den Text selbst nahe gelegte Verwandtschaft mit 1 Ko
15, 54. Das Sterbliche kann nur dann im eigentlichen Sinn
vom Leben verschlungen werden, wenn der Erwerb der neue
himmlischen Leiblichkeit nicht durch Auferstehung, sonder
durch Verwandlung geschieht[2]. Sonst würde ja, wenn ma

handelt, so hätte er besser gesagt, man dürfe aus der Stelle nicht schließe
daß hier die Auferstehung die Parusie verdrängt habe. Denn der Ge
samtcharakter unseres Abschnittes weist in einer andern Richtung. E
handelt sich nicht um Parusie oder Auferstehung (Sokolowski, Teich
mann), sondern um Erleben oder Nichterleben der Parusie.

[1] Delitzsch, System der biblischen Psychologie², Leipzig 1861, 436

[2] Vgl. oben S. 78 ff. Paulus handelt hier ausdrücklich über das ver
schiedene Verhältnis zur Erweckung, in dem die stehen, welche die Parus

ie Identität des Auferstehungsleibes nicht ganz preisgeben will, nicht das Sterbliche (θνητόν), sondern das Gestorbene, as Tote (νεκρόν) verschlungen werden. Warum nun eigentlich Paulus den Tod vor der Parusie so fürchtet, sagt er V. 3 mit klaren Worten: er fürchtet, nackt erfunden zu werden, d. h. ohne Leib sein zu müssen, wenn er stirbt, ehe der Herr kommt. Es kann also für ihn eine Zeit der Leiblosigkeit geben, in der er den irdischen Leib ausgezogen, aber den himmlischen noch nicht angezogen hat.

Im einzelnen bieten beide Verse noch manche Schwierigkeit. Worauf ist zunächst das ἐν τούτῳ zu beziehen? Die meisten Erklärer verbinden es mit σκήνους[1] und berufen sich dabei auf das οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν in V. 4. Jedoch scheint mir diese Beziehung sprachlich und sachlich unmöglich zu sein. Der Hauptbegriff in V. 1, auf den sich das ἐν τούτῳ zurückbeziehen mußte, ist nämlich nicht σκήνους, sondern οἰκία τοῦ σκήνους. Man würde also zunächst statt ἐν τούτῳ ἐν ταύτῃ erwarten[2], abgesehen davon, daß damit die Beziehung auf eine Apposition hergestellt würde, die doch für das Hauptwort nur adjektivische Bedeutung hat. Die Vulgata hat dies richtig empfunden, indem sie nicht „nam et in hac", sondern „nam et in hoc ingemiscimus" übersetzt, ohne Beziehung auf das vorausgehende „domus nostra huius habitationis". Aber auch der Gedanke selbst spricht dagegen. Es ist nicht zu verkennen, daß zwischen beiden Versen ein Gegensatz obwaltet. Obschon Paulus der himmlischen Wohnung sicher ist, hat er dennoch Grund zum Seufzen. Man kann auch nicht Röm 8, 22 f als sachliche Parallele ansprechen. Denn hier ersehnt der Apostel mit der harrenden Kreatur die volle, allseitig ausgewirkte Erlösung,

---

erleben, und diejenigen, welche vor derselben gestorben sind. Unsere Stelle ist durch 4c unmittelbar an 1 Kor 15, 53 gerückt.

[1] So Opitz, Das System des Paulus nach seinen Briefen, Gotha 1874, 148 f; Schaefer, Korintherbriefe 424 ff; Klöpper in Jahrb. f. deutsche Theol. VII (1862) 13 f; Waitz in Jahrb. f. protest. Theol. VIII (1882) 155 ff; Kühl, Über 2 Kor 5, 1–10, S. 7 ff und die meisten Erklärer.

[2] Vgl. Schmiedel, Korintherbriefe 237.

und daß diese noch auf sich warten läßt, ist der Grund seine Seufzens. In welchem Seinszustande er persönlich dann sei wird, steht dabei gar nicht in Frage. Wäre nur dies der Gedank auch 2 Kor 5, 2 gewesen, dann sieht man nicht ein, warum mi so viel Nachdruck zweimal gerade ein ἐπενδύσασθαι ersehnt wird Ein einfaches ἐνδύσασθαι würde vollkommen ausgereicht haben um hier wie Röm die Sehnsucht nach der Vollendung kla und schlicht auszusprechen. Demnach wird das ἐν τούτῳ neu tral zu fassen und auf den Inhalt des so eingeleiteten Satze zu beziehen sein, der dann den Grund seines Seufzens ent halten muß. Der Wunsch, die himmlische Wohnung darübe anzuziehen, das ist es, was ihn beschwert. Gewiß, die himm lische Wohnung ist ihm sicher gestellt in Gott. Wenn e stirbt, wird er sie erhalten. Aber weil er nicht zu sterbe wünscht, sondern die neue Leiblichkeit wie ein neues Ge wand über die alte anziehen möchte, und nicht weiß, ob es so mit ihm geschehen wird, darum liegt hier die Ursache seine Seufzens und der Inhalt seines sehnlichen Verlangens[1]. Daß wi damit den Gedanken des Paulus richtig bestimmt haben, beweis der folgende Vers, dessen Inhalt klar und eindeutig ist, wenn

[1] Teichmann (Auferstehung und Gericht 62) bezieht das ἐν τούτ auf καταλυθῇ und erklärt: „Die Seufzer, die wir beim Sterben ausstoßen werden uns also nicht durch die Furcht vor dem Nacktsein ausgepreßt sondern haben ihren Grund in der sehnsüchtigen Ungeduld, nun endlich mit der himmlischen Behausung überkleidet zu werden, weil jede Mög lichkeit eines Nackterfundenwerdens ausgeschlossen ist, wenn wir sie ers angezogen haben.“ Damit ist der Sinn der Stelle völlig verkannt. Den 1) ist, wenn der Tod dazwischen tritt, von einem Überkleidetwerde keine Rede mehr, 2) tritt das Anziehen des neuen himmlischen Leibe nach paulinischer Vorstellung nicht mit dem Tode, sondern mit der Parusi ein (vgl. 1 Thess 4, 15 ff; 1 Kor 15, 51 ff), 3) braucht nicht erst gesag zu werden, daß wir nicht mehr nackt erfunden werden können, wen wir die neue Leiblichkeit schon angezogen haben. V. 3 wird so wert und sinnlos. Wie wenig die Erklärung Teichmanns die Sache trifft zeigt die Bemerkung, das Ganze sei vielleicht mehr im Sinne de Korinther gedacht als in dem des Paulus (S. 63). Und doch soll de Apostel den Korinthern etwas ganz Neues gesagt haben, sogar etwa wodurch er seine frühere Anschauung von der Wiederkunft einfac aufhob!

auch die Lesarten mehrfach auseinandergehen[1]. Ob εἴγε oder εἴπερ zu lesen ist, trägt für den Sinn der Stelle nichts aus. Wichtiger ist dagegen die andere Variante ἐνδυσάμενοι oder ἐκδυσάμενοι. Jedoch ist die erstere Lesart so gut bezeugt, daß sie heute allgemein anerkannt ist[2]. Da das aoristische Partizip in Verbindung mit einem Futurum die Bedeutung des Futurum exactum gewinnt, so ist zu übersetzen: „Werden wir doch nicht nackt erfunden werden, nachdem wir sie angezogen haben werden.“[3]

Aus dem Gesagten geht auch schon hervor, daß es nicht Todesfurcht sein kann, die dem Apostel Seufzer auspreßt. Denn abgesehen davon, daß er 4, 14 ff gerade erklärt hat, er achte den Tod für nichts, bliebe bei diesem Verständnis sowohl der Terminus „überkleidet werden“ wie auch die Furcht, nackt erfunden zu werden, gänzlich unbeachtet. Hätte Paulus, wie er es Phil 1, 23 tut, als er diese Worte schrieb, daran gedacht, daß der Tod ihn sofort zu seinem verklärten Herrn bringen werde, so war kein Grund zu irgend welcher Angst da, noch konnte dann das Nacktsein der Seele Gegenstand der Furcht und des Schreckens für ihn werden. — Auch die so gefürchtete γυμνότης, aus der wie aus der Wurzel der ganze Gedankengang der Stelle entspringt, darf nicht umgedeutet werden. Es kann darunter, das beweist die Gegenüberstellung des irdischen und des himmlischen Leibes, das beweisen die gewählten Ausdrücke: ausziehen, anziehen, darüber anziehen, nur die Leiblosigkeit verstanden werden. Man hat vielfach das γυμνὸς εὑρεθῆναι vom Mangel an guten Werken oder vom Verlust der δόξα verstehen wollen. Beides ist methodisch und sachlich gleich un-

---

[1] Vgl. dazu v. Hofmann, Schriftbeweis III 471 f.

[2] ἐνδυσάμενοι: ℵ B C E K L P, fast alle min., die meisten Übersetzungen, ἐκδυσάμενοι: D F G Tertullian (Adv. Marc. 5, 12: Migne, P. lat. II 501), Ambrosiaster (ebd. XVII 293): „Alii codices sic habent: siquidem exspoliati non nudi inveniamur.“ Für letztere Lesart treten noch ein: Opitz, System des Paulus 149; Köstlin in Jahrb. f. deutsche Theol. XXII (1877) 273 f; Löckle, Theol. Studien aus Württemberg I (1880) 60 ff.

[3] Vgl. dazu die eingehende Untersuchung bei Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10, S. 15 ff.

zulässig. Methodisch, weil es nicht gestattet sein kann, daß ein dem Kontext gänzlich fremder Begriff gewaltsam zur Erklärung herbeigezogen wird[1]. Eine solche Exegese wäre Willkür und machte ihren Text zum Spielball subjektiver Einfälle. Sachlich, weil der Lohngedanke hier noch dem Zusammenhang ebenso wie der andere vom Verlust der δόξα nicht bloß fernliegt, sondern durch denselben völlig ausgeschlossen ist. Beginnt doch die ganze Erörterung wie mit ihrer festen Grundlage mit der Gewißheit um den Erhalt der himmlischen Leiblichkeit. Diese schließt aber Lohn wie δόξα ein, so daß eine Unruhe hinsichtlich der letzteren die Basis der ganzen Gedankenreihe einfach aufheben würde[2].

Eine eigenartige Erklärung des eben besprochenen Verses gibt A. Schaefer[3]. Er glaubt, es ablehnen zu müssen, daß der Apostel sich hier mit der Unterscheidung befasse zwischen denen, die bei der Auferstehung (besser würde gesagt bei der Wiederkunft) noch am Leben sind, und denen, die dann bereits tot sind. Vielmehr habe Paulus das Verhältnis des Auferstehungsleibes zu unserem jetzigen Leibe im Auge. Durch das Bild vom Darüberanziehen wolle er sagen, daß es unser jetziger Leib sei, der durch Gottes Allmacht glorreich verändert werde, ein Gedanke, der auch V. 4 in ἐπενδύσασθαι als Gegensatz zu ἐκδύσασθαι zum Ausdruck komme. Aber mußte das erst noch — und dazu in einer so merkwürdigen Fassung —

[1] Zu dieser Erklärung sagt schon Thomas (II 48): „Quae quidem expositio non videtur concordare intentioni Apostoli."

[2] Ambrosiaster (Migne, P. lat. XVII 293): „Hoc ergo desiderantes insistunt precibus, ne resurgentes, recepto ubique corpore, nudi i. e. alieni a promissa gloria inveniantur." Ähnlich Chrysostomus, Theodoret, Theophylact, Oecumenius. Von neueren protestantischen Exegeten: Usteri, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs[5] 392; v. Hofmann, Schriftbeweis III 473. Vgl. noch Klöpper in Jahrb. f. deutsche Theol. VII (1862) 17 f.

[3] Korintherbriefe 426 ff. Schaefer folgt hier den Spuren v. Hofmanns: „Wenn wir, heißt es, nackt erfunden werden zur Zeit der Überkleidung der Lebenden, so werden wir uns vergeblich nach der Überkleidung gesehnt haben. Es muß also ein Anziehen vorausgegangen sein, welches unsere Tat, die von uns erfüllte Bedingung der Überkleidung ist" (Schriftbeweis III 473).

gesagt werden, daß unser jetziger Leib es ist, der glorreich verändert wird? Hatten die Korinther die weitläufige Belehrung 1 Kor 15, 35 ff bereits vergessen? Allein gerade der von Schaefer angerufene Gegensatz beweist gegen ihn. Denn ἐπενδύσασθαι, zumal wenn es ausdrücklich dem ἐκδύσασθαι als das Ersehnte und Gewollte gegenübergestellt wird, kann nichts anderes bedeuten, als den himmlischen Leib erhalten, ohne den irdischen vorher ausziehen, also ohne sterben zu müssen. „Superindui enim nisi vestito iam convenire non poterit.“ [1] Sachlich ist das aber genau dasselbe, als wenn der Apostel gesagt hätte, er sehne sich danach, die Parusie zu erleben, und er fürchte, sie nicht zu erleben[2].

Aus diesem Verständnis ergibt sich dann für Schaefer die Notwendigkeit, auch V. 3 allgemein auf alle Auferstehenden ohne Unterschied beziehen zu müssen[3]. In dem ἐνδυσάμενοι sei dann unsere Mitwirkung bei der Setzung einer Bedingung für die Umwandlung ausgesprochen. Das soll heißen, Bedingung für die Umwandlung ist der rechte Gebrauch des Leibes. „Es enthält also V. 3, daß wir den Leib, wenn dieser

[1] Tertull., De resurrectione carnis 42 (Migne, P. lat. II 855); vgl. Adv. Marc. 5, 12: „Nolentes mortem experiri, sed vita praeveniri, uti devoretur mortale hoc a vita, dum eripietur morti per superindumentum immutationis“ (ebd. 502).

[2] Auch Teichmann (Auferstehung und Gericht 62 A. 1) behauptet gegen B. Weiß, es sei hier mit keinem Worte von der Parusie die Rede. Das ist um so auffallender, als er selbst V. 1 erklärt, mit der Auflösung unseres irdischen Zelthauses könne nur der Tod gemeint sein, der vor der Parusie eintrete (S. 61). Ebenso rechne Paulus V. 5 nur mit der Möglichkeit des Sterbens vor der Parusie. Allein damit ist nur negativ ausgedrückt, was Weiß positiv faßt: die Parusie erleben. Beides ist einseitig, weil Paulus zwei Möglichkeiten kennt: ἐκδύσασθαι, ἐπενδύσασθαι.

[3] Schon diese Verallgemeinerung widerstrebt dem Charakter unserer Stelle. Wenn auch Paulus nicht ausschließlich hier seiner persönlichen Stimmung Ausdruck gibt, sondern seine Korinther mit einschließt, so spricht er doch zuerst seine persönliche Erfahrung aus. Dazu kommt, daß der Terminus ἐπενδύσασθαι hier wie in V. 4 sich nur auf eine bestimmte Gruppe von Gläubigen beziehen kann, nämlich auf diejenigen, welche die Verwandlung oder die Parusie lebend in diesem irdischen Wohnhaus antreffen wird. So auch die Auffassung bei Cornely, Comm. in ep. ad Cor. alteram et ad Gal. 137 f.

sein übernatürliches Ziel, das ewige Leben, erreichen soll, auch seinem Ziele im natürlichen Leben nicht entfremdet dürfen, daß wir ihn vielmehr seiner natürlichen Aufgabe dienen lassen müssen." „Alsdann ist noch in V. 3 enthalten, daß Gott alle über den zweckentsprechenden Gebrauch des Leibes bei der einstigen Auferstehung richten wird." Und das hätte auch nur einer von denen, an die Paulus schrieb, aus den Worten herauslesen sollen: werden wir doch nicht nackt erfunden werden, wenn wir den himmlischen Leib angezogen haben! Ich gestehe, daß ich mir unter der Entfremdung des Leibes von seinem Ziele im natürlichen Leben in diesem Zusammenhang nichts zu denken vermag. Man läßt doch den Leib seiner natürlichen Aufgabe dienen, wenn man ihn durch eine vernünftige Lebensweise gesund erhält. Richtet sich Paulus hier etwa gegen übertriebene aszetische Tendenzen? Und was hat das alles mit dem Verlangen des Apostels zu tun, nicht zu sterben, sondern lieber mit der Wohnung aus Gott überkleidet zu werden? Auch der Gedanke an das Gericht wird hier aus V. 10 ohne jeden Grund hineingetragen. Während er aber V. 10 der ganzen Gedankenentwicklung, die inzwischen um einige neue Glieder vorangeschritten ist, den tiefchristlichen Abschluß gibt, wird er an dieser Stelle gegen den Text in das εὑρεθησόμεθα einfach hineingelesen.

Der Gedanke des Apostels ist also dahin zu bestimmen: Trotzdem mir für den Fall, daß ich sterbe, die himmlische Leiblichkeit sicher ist, so sehne ich mich doch danach, diese über meine irdische Leiblichkeit anzuziehen, damit ich nicht, wenn ich vor der Parusie sterben muß, bis zu dieser ohne Leib sein muß[1].

[1] Mit dieser Auffassung von V. 3 steht im direkten Gegensatz die Erklärung, welche Cornely (Comm. in ep. ad Cor. alteram et ad Gal. 142) gibt, mit dem ich sonst in der Auffassung der Stelle als auf Erleben und Nichterleben der Parusie bezüglich vollkommen übereinstimme. Er erklärt: „Quare ut expressionem superinduendi explicet, id non omnibus contingere addit, sed iis solis, quos Dominus ad iudicium adveniens vivos sit reperturus: si tamen vestiti corpore nostro mortali non nudi i. e. praesente corpore per mortem nondum exuti, inveniamur." Ich stehe

Wie aber ist die Furcht, beim Tode vor der Wiederkunft nackt erfunden zu werden, wenn der Herr kommt, bei einem Manne denkbar, für den doch der Tod die Vereinigung mit Christus bedeutet (Phil 1, 21 ff)? Stehen wir hier von einer Antinomie, die wirklich nicht zu lösen ist? Ich meine das Gegenteil. Es kommt nur darauf an, die Einzelvorstellung, die uns hier bei Paulus begegnet, nicht von der Gesamtheit seiner Anschauung über die Vollendung abzulösen, sondern sie vielmehr von hier aus sachlich und psychologisch begreifen zu lernen. Die Sicherheit von der in Christus gewirkten allseitigen Heilsvollendung, welche den ganzen Menschen und nicht zuletzt nach seiner leiblichen Seite umfaßt, ist nämlich bei dem Apostel so mächtig, daß der andere Gedanke an die im Tode sich vollziehende Vereinigung der Seele der Gerechten mit ihrem Herrn hier ganz zurücktritt. Gehört aber für Paulus als Ergebnis der Erlösung beides auf das engste zusammen, und kommt dazu, daß er tatsächlich im Erleben der Parusie beide Momente gleichzeitig verwirklicht zu sehen hoffte, dann wird es begreiflich, wie er eine Zeit, in der nur die Seele, nicht auch der Leib die Heilsvollendung erfahren sollte, nach dieser letzteren Seite hin als eine Zeit „der Nacktheit“ empfinden und werten konnte. Fehlte doch noch etwas, worin gerade die Macht und Größe des Erlösungswerkes am

---

dieser Erklärung ratlos gegenüber. Nach allen Regeln der Grammatik, des Sprachgebrauchs und des Zusammenhanges gehört V. 3 zu 2, mit dem er durch εἴγε eng verknüpft ist. Daher muß das Objekt zu ἐνδυσάμενοι eben aus V. 2 geholt werden. Das ist aber der himmlische Leib. Daß wir nicht nackt sind, wenn die Parusie uns noch lebend trifft, ist das nicht selbstverständlich, und wie kann das Gegenstand der Furcht und des Seufzens sein? Paulus fürchtet doch, wie er V. 4 ausdrücklich sagt, das Gegenteil, das ἐκδύσασθαι, das ohne Leib–, das Nacktsein. Muß denn der, den der Herr lebend antrifft, erst noch angezogen, d. h. mit dem irdischen Leibe bekleidet werden? Und darf man den Bedingungssatz einfach zu einem kausalen machen: Werden wir doch nicht nackt erfunden werden, da wir ja bekleidet sind, nämlich mit unserem irdischen Leibe? Dabei sei noch einmal bemerkt, daß das Part. aor. ἐνδυσάμενοι durch die Verbindung mit dem Futurum εὑρεθησόμεθα die Bedeutung des Fut. exact. erhält, aber nie als Perfekt verstanden werden kann.

offenkundigsten sich zeigen sollte: die Verklärung des Leibes die Umwandlung des Sterblichen an uns in Leben und Un sterblichkeit. Das wird um so begreiflicher, je mehr der Ge danke an die nahe Parusie das Sterben vor derselben als ein Ausnahme empfinden ließ und die Reflexion über den so ge schaffenen Zustand zurückdrängte. Bei diesem psychologischen Verständnis des paulinischen Gedankens braucht man dahe innerhalb desselben keinen ungelösten Gegensatz künstlich zu konstruieren. Als habe Paulus hier die pharisäische Zukunfts hoffnung durch eine ganz ungleichartige, aus dem Weisheits buch überkommene (Weish 9, 15), auf Platon zurückgehende spiritualistische Unsterblichkeitslehre überwunden. Ist es doch eine unbewiesene Behauptung, daß auch Paulus anfänglich geglaubt habe, die Seelen der Verstorbenen befänden sich bi zur Parusie in einem schlafähnlichen Zustand im Hades, in der Scheol[1].

Vers 4: „Dieweil wir nämlich im Zelte sind, seufzen wi unter dem Drucke stehend, weil wir nicht wollen ausgekleidet sondern überkleidet werden, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde.“ — Daß wir den Sinn der drei ersten Verse richtig gefaßt haben, beweist V. 4, der das in 2 und 3 Ausgesprochene, die Begründung des στενάζειν fortsetzend, in anderer Formulierung wiederholt. So lange wir den irdischen Leib tragen, seufzen wir unter einer Last, einem Druck stehend, darum weil wir (ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ, ὅτι[2]) nicht wollen entkleidet, sondern überkleidet werden. Die Ausdrücke ἐκδύ σασθαι und ἐπενδύσασθαι bedürfen nach dem Gesagten keine Erklärung mehr, sind auch in sich durchaus eindeutig. E muß nur immer wieder betont werden, daß die entscheidende Nuance des Gedankens in dem Darüberanziehen liegt. Be sonders wird hier der Sinn klargestellt durch den auf 1 Ko 15, 54 zurückweisenden Zusatz ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆ ζωῆς. Denn wenn der Mensch erst sterben muß, und erst

[1] Gegen Pfleiderer, Paulinismus[2] 29 f. S. unten S. 178.
[2] Vgl. v. Hofmann, Schriftbeweis III 474.

achdem er das Sterbliche, das er trägt, abgelegt hat, die himmlische Leiblichkeit erhält, dann kann man nicht mehr agen, daß das Leben das Sterbliche verschlungen habe. Das kann nur gesagt werden, wenn τὸ θνητόν im Augenblick, in dem s verschlungen wird, noch vorhanden ist. 1 Kor 15, 53 ff handelt aber ausdrücklich von der Umwandlung derer, welche die Wiederkunft Christi noch erleben werden[1].

Vers 5: „Der uns aber zu eben dem bereitet hat, ist Gott, der uns das Unterpfand des Geistes gegeben hat." — Derjenige, der den Christen εἰς αὐτὸ τοῦτο, d. h. zunächst zu der im vorhergehenden Verse ersehnten Überkleidung, dann allgemeiner für die himmlische Leiblichkeit überhaupt (V. 1) zurüstet, ist der allmächtige Gott. Das ist aber nicht bloß lediglich in die Zukunft ausschauende Christenhoffnung, wir haben vielmehr schon ein Unterpfand, eine Bürgschaft und Gewährleistung unserer einstigen Herrlichkeit erhalten in dem πνεῦμα, das wir durch die Eingliederung in Christus, der selbst das πνεῦμα ist, empfangen haben[2].

Vers 6 7: „Daher sind wir allzeit wohlgemutet, obschon wir wissen, daß wir, so lange wir im Leibe wandeln, fern vom Herrn wandeln; im Glauben wandeln wir nämlich, nicht im Schauen." — Charakteristisch ist hier das πάντοτε, das nach dem

---

[1] „Der ganze Abschnitt von V. 52c bis V. 58 handelt von der Umwandlung der noch Lebenden bei der Parusie, und V. 53 ist lediglich Begründung der letzten Aussage von V. 52. In den Ausdrücken τὸ φθαρτὸν τοῦτο, τὸ θνητὸν τοῦτο weist er gleichsam mit Fingern hin auf die gebrechliche, dem Tode verfallene irdische Leibeshülle, die er wie alle Christen während ihres Lebens an sich trage. Und an unserer Stelle klingt nicht nur das θνητόν von dorther an, sicher ist vielmehr auch das an unserer Stelle höchst eigentümliche καταποθῇ durch die Erinnerung an das 1 Kor 15, 54 zitierte Schriftwort κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος hervorgerufen" (Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10, S. 14).

[2] Vgl. 2 Kor 1, 22; Eph 1, 14. Im selben Sinne, wie an letzterer Stelle das πνεῦμα ἀρραβών genannt wird, heißt es Röm 8, 23 ἀπαρχή. Im Besitze des πνεῦμα hat der Christ den Keim der ewigen Vollendung in sich aufgenommen. Solange er das πνεῦμα bewahrt, hat er in ihm das Angeld auf die volle κληρονομία. Τὸ πνεῦμα τῆς αἰωνίου κληρονομίας ἀρραβὼν καὶ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἀπαρχή (Bas.).

ganzen Zusammenhang den Sinn gewinnt: „unter allen Umständen, auf jeden Fall“. Wie es nämlich auch kommen mag, ob Gott unsere Sehnsucht erfüllt und uns die Parusie erleben läßt, oder ob wir vorher sterben müssen, auf jeden Fall ist uns die Verklärung sicher, eben weil wir das Unterpfand des Geistes erhalten haben, das Angeld, das uns einen Rechtstitel auf Erstattung der ganzen Summe gegeben hat. Aber wie ist jetzt das folgende Partizipium καὶ εἰδότες aufzulösen? Kühl erklärt: „und da wir anderseits wissen“; denn es werde hier ein ganz neuer, überraschender Gedanke eingeführt. Nach dem Vorausgehenden habe man eigentlich erwarten müssen, daß der Apostel anders wählen würde, hier aber unterdrücke er den Wunsch nach dem ἐπενδύσασθαι und wähle das ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, um beim Herrn zu sein. „Nach V. 6 legt bei seinem Abwägen der Apostel auf die eine Wagschale den Vorteil der Sicherheit vor dem Nacktsein, solange ihn die irdische Leiblichkeit umgibt, abzüglich des Nachteils der räumlichen Trennung vom Herrn, und auf die andere den Nachteil des Nacktseins, das mit dem Tode vor der Parusie eintritt, zuzüglich des Vorteils einer räumlichen Vereinigung mit dem Herrn, die mit demselben Tode eintritt, — und da senkt sich die Wagschale denn doch mit einem bedeutenden Plus nach der zweiten Seite.“ [1] Ich kann mich mit diesem Verständnis der Stelle darum nicht befreunden, weil es der Interpretation von V. 2—5 völlig widerspricht. Wozu dann die zweimalige Erklärung, er verlange sehnsüchtig und seufzend danach, gerade nicht zu sterben, sondern die Parusie zu erleben? Dabei wird die gedankliche Entwicklung des Abschnittes gänzlich auseinandergerissen, und man sieht nicht, warum Paulus den Gedanken von V. 6 nicht einfach unmittelbar an V. 1 angeschlossen hat. Aber die von Kühl gegebene Erklärung ist weder die grammatisch noch sachlich einzig mögliche und geforderte. Wenn wir eben in Übereinstimmung mit Kühl das θαρροῦντες οὖν πάντοτε richtig erklärt haben, dann muß Paulus,

[1] Siehe Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10, S. 22.

n der Gedankenentwicklung fortfahrend, jetzt logischerweise
en Gedanken aussprechen, daß er, im Vertrauen auf die von
Gott gewährleistete Sicherheit seiner Vollendung, sich beiden
Eventualitäten gegenüber indifferent verhält und die Ent-
cheidung ruhig seinem Gott überläßt. Das Partizipium ist
ann, was grammatisch durchaus zulässig ist[1], mit obschon
ufzulösen, und es heißt: Darum sind wir allseits wohlgemutet,
bschon wir wissen, daß wir dem Herrn fern sind, so lange
wir im Leibe sind. Der Sinn ist dann klar: das irdische
eben bedeutet, so lange es dauert, eine Trennung vom Herrn.
Das ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον tritt ja erst mit dem Abschluß
des Erdenlebens ein, mag dieses nun durch den Tod oder
durch die Wiederkunft des Herrn sein Ende finden. Wie
Gott es also auch mit ihm halten mag, der Apostel ist frohen
Mutes, trotzdem sein Leibesleben ihn von seinem Herrn noch
ernhält. Nur bei dieser Erklärung schreitet die Entwicklung
der Gedanken harmonisch vorwärts und fügt sich ohne Zwang
n die weitere Ausführung ein[2]. Tritt dagegen hier der
Wunsch zu Tage, vor der Parusie zu sterben, so wird nicht
nur ein gänzlich Neues und Unerwartetes hier auf einmal ein-
geführt, es wirft dieses Neue auch das bis dahin Gewünschte
und Gesagte einfach um. Aber auch die eine Sorge, von der
Paulus V. 9 spricht, εὐάρεστος erfunden zu werden, setzt voraus,
daß er für sich weder das eine noch das andere wählt, sondern
den Entscheid getrost Gott anheimstellt. So paßt V. 6 so-
wohl zu der V. 1 ausgesprochenen Gewißheit um den himm-
ischen Leib im Falle des Todes, wie er auch den Wunsch

---

[1] Vgl. F. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch[2], Göttingen 1902, 266. Der Gebrauch von καὶ mit dem Partizipium im Sinne von „obschon" ist im Klassischen wie in der κοινή gebräuchlich.

[2] Auch E. v. Dobschütz (Probleme des apostolischen Zeitalters, Leipzig 1904, 100 f) läßt an dieser Stelle „auf einmal unvermittelt" den neuen Gedanken eintreten. Dabei ist wenigstens das richtig gesehen, daß Paulus sich weder von einem rabbinischen noch von einem hellenistischen Motiv leiten läßt (Pfleiderer, Schmiedel, Teichmann, Sokolowski), sondern von dem christlichen des σὺν κυρίῳ εἶναι.

bestehen läßt, nicht zu sterben, sondern überkleidet zu werden [1].

Dieser Gedanke, daß wir, so lange wir leben, vom Herrn getrennt sind, findet dann in V. 7 noch einmal echt paulinischen Ausdruck, wenn die Erdenzeit als Zeit des Glaubens der Himmelszeit als Zeit des Schauens gegenüber gestellt wird, ähnlich wie Paulus es auch 1 Kor 13, 12 getan hat.

Vers 8 9: „Wohlgemutet wollen wir wohl gern die Heimat im Leibe vertauschen mit der Heimat beim Herrn. Darum also achten wir das am höchsten, ob es so oder so mit uns geschehen wird, ihm wohlgefällig zu sein." — Schwieriger ist die Erklärung der beiden folgenden Verse. Dieselben gehören zwar, das zeigt die Benutzung der gleichen Termini, eng zusammen, doch muß auch der mit διό als abschließend eingeführte Satz unter die ganze Ausführung 1—8 gestellt werden. Nach Schmiedel ist das ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος sachlich identisch mit ἐπενδύσασθαι. Paulus erwarte nämlich beim Tode vor der Parusie die sofortige Überkleidung mit dem neuen Leibe [2]. Nach Kühl dagegen ist diese Auffassung unmöglich. Denn so gewiß das ἐκδύσασθαι den Gegensatz zu dem ἐπενδύσασθαι bilde, so gewiß sei es unmöglich, ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος mit

[1] Schaefer (Korintherbriefe 430) erklärt das ἐνδημεῖν und ἐκδημεῖν ethisch: wenn wir unsern jetzigen sterblichen Leib als unsere wahre Heimat ansehen und deshalb nur ihm mit Außerachtlassung einer andern ewigen Heimat dienen wollen, so würden wir uns von dem „Herrn", der unser letztes Ziel ist, entfernen. Aber dazu paßt weder V. 7, noch erfolgt die Wendung ins Sittliche schon hier, vielmehr erst V. 9 f. Auch bedeuten die Termini keine Handlungen, sondern Zustände.

[2] Korintherbriefe 239, Exkurs c. Damit habe Paulus seine Meinung gegen 1 Kor 15, 51 f, wonach die Bekleidung mit der himmlischen Leiblichkeit bei der Parusie erfolge, geändert. Gründe: die überstandene Todesnot, die neue Idee von der Wirkung des Geistes, die die alttestamentliche Vorstellung zerbrechen mußte. Damit seien die Herabkunft vom Himmel, gemeinsame Auferstehung und Gericht überflüssig geworden. Doch habe Paulus die neue Anschauung noch nicht völlig durchgeführt, da ihm der Tod vor der Parusie immerhin nur eine Möglichkeit war. Indes scheitern alle diese Konstruktionen an der Tatsache, daß die Vorstellungen von Parusie und Gericht auch in den späteren Briefen in der gleichen Weise vorhanden sind.

ἐπενδύσασθαι zu identifizieren. Vielmehr habe Paulus „den Wagemut, sich aus dem Land des Glaubens in das Land der wirklichen Erscheinung herüberzusehnen, auch wenn er es durch das ἐκδύσασθαι im Tode und durch das γυμνὸν εἶναι, das dem Tode folgt, erkaufen muß“ [1]. Beide Erklärungen leiden, wie mir scheint, an unüberwindlichen Schwierigkeiten. Gegen Schmiedel ist Kühl darin recht zu geben, daß mit Rücksicht auf die Worte selbst wie auf den Gegensatz, in den sie durch den Zusammenhang gestellt sind, ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος niemals sachlich dasselbe bedeuten kann wie ἐπενδύσασθαι. Denn wenn die Auswanderung aus dem Leibe vollzogen, der irdische Leib also abgetan ist, dann kann von einem Überkleidetwerden eben nicht mehr die Rede sein. Dazu kommt ein anderes Moment. Wenn, wie Schmiedel meint, es die Ansicht des Apostels ist, daß die Seele sofort nach dem Tode mit dem himmlischen Leibe bekleidet werde, dann kann auch keine γυμνότης mehr für sie vorhanden sein. Die vorausgegangenen Ausführungen vom Sehnen nach der Überkleidung und von der Angst, nackt erfunden zu werden, blieben dabei ganz unverständlich [2]. Gegen Kühl sprechen aber die bereits oben in der Erklärung von V. 6 geltend gemachten Gründe. Der Entscheid, den nach ihm der Apostel trifft, steht in vollem Widerspruch mit seinem V. 2—4 ausgesprochenen Wunsche. Es wird demnach auch hier eine Erklärung gesucht werden müssen, die einerseits die verwandten Termini nicht gewaltsam

[1] Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10, S. 23.

[2] Dagegen meint Schmiedel (a. a. O. 239): „Die Befürchtung der γυμνότης wäre nach I, 15, 52 f gegenstandslos, wenn das (ἐπ)ενδύσασθαι erst bei der Parusie nötig würde, während es durchaus zweckvoll ist, die noch I, 15 geteilte Voraussetzung, daß alle vor der Parusie Sterbenden γυμνοί würden, durch die Undenkbarkeit einer γυμνότης nach einem ἐπενδύσασθαι zu überwinden.“ Allein die Anschauung des Paulus ist in 1 und 2 Kor durchaus dieselbe. Da nach beiden Briefen die Bekleidung bzw. Überkleidung erst bei der Parusie stattfindet, so tritt die γυμνότης bei denen ein, die vor derselben sterben. Vermieden wird sie von denen, welche die Wiederkunft erleben, bei denen es also wirklich zu einem ἐπενδύσασθαι kommt.

umdeutet, anderseits aber auch den Zusammenhang mi der voraufgegangenen Gedankenentwicklung zu wahren im stande ist. Auffallend ist es nun schon, daß Paulus von V. 6 ab in den ausschlaggebenden Ausdrücken einen Wechsel ein treten läßt; warum heißt das ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος nicht meh ἐκδύσασθαι und das ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον nicht mehr ἐπενδύ σασθαι? Der Grund kann nur der sein, daß tatsächlich mi V. 6 ein neues Moment in die Erörterung eintritt; aber nich eines, das die Gedankenentwicklung unterbricht und stört sondern das dieselbe folgerichtig weiterführt. Was Paulus sagt, ist dieses: Wenn wir sterben, ist uns die himmlische Leiblichkeit sicher; dennoch verlangen wir sehnsüchtig, weil wir die γυμνότης fürchten, dieselbe ohne Tod zu erlangen. Dann V. 5 auf V. 1 zurückweisend und V. 2—4 abschließend: Durch das Angeld des Geistes hat Gott uns sicher gestellt. Darum (so V. 6) sind wir auf alle Fälle wohlgemutet, obschon jeder Tag in diesem irdischen Leib unser Fernsein von Gott verlängert. Das konnte Paulus sagen, ob er nun die Wiederkunft erleben sollte oder nicht. Demnach sind auch in den hier zur Besprechung stehenden Versen 8 und 9 Termini zu erwarten, welche die Vereinigung mit dem Herrn bezeichnen, ohne auf die Art und Weise, wie diese zu stande kommt, Rücksicht zu nehmen. Paulus wählt daher neutrale Ausdrücke, was die bis dahin gebrauchten nicht waren, die entweder die eine (ἐκδύσασθαι) oder die andere (ἐπενδύσασθαι) Möglichkeit bezeichneten. V. 8 lautet dann: Darum sind wir wohlgemutet und wünschen sogar aus dem Leibe auszuwandern und beim Herrn zu sein. σῶμα gewinnt hier mehr die Bedeutung, die es auch V. 10 hat: τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, was einer während seiner irdischen Lebenszeit getan hat. Das ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος bedeutet dann einfach den Akt des Übergehens aus der irdischen Lebenszeit in die himmlische, ohne Rücksicht darauf, ob derselbe durch Tod oder durch Verwandlung erfolgen soll. Dabei bereitet die Formel ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος um so weniger Schwierigkeit, weil sie offenbar des Wortspiels wegen (vgl. V. 9) im Anschluß

in das ἐνδημεῖν (V. 6) gewählt ist. Genau so sind dann auch die beiden Partizipia in V. 9, die bei jeder andern Erklärung kaum zu überwindende Schwierigkeiten bereiten, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες zu verstehen. Ob ich zum Herrn komme durch Verwandlung oder durch Tod, wenn ich nur vor ihm bestehen kann. Zu dieser Erklärung zwingt geradezu das εὐάρεστοι εἶναι. Dieses kann sich ja nur auf die Zeit des Erdenlebens beziehen, was noch einmal V. 10 in διὰ τοῦ σώματος, auf den Ertrag des Lebens schauend und ihn abwägend, gesagt wird[1]. Dadurch aber ist es völlig ausgeschlossen, daß die beiden Partizipien den Gegensatz zwischen der Erdenzeit und der Himmelszeit ausdrücken. Es kann also nicht verstanden werden, als bedeute ἐνδημοῦντες scil. ἐν τῷ σώματι etwa den Aufenthalt im Leibe, und ἐκδημοῦντες scil. ἐκ τοῦ σώματος das durch den Tod gewonnene Sein mit Christus. Denn es wäre sinnlos, zu sagen: Darum kümmere ich mich, daß ich, während ich beim Herrn bin, wohlgefällig erfunden werde. Aus dem nämlichen Grunde ist aber auch die Übersetzung unmöglich: ob lebend oder sterbend, wobei noch eine neue Schwierigkeit mit unterläuft, insofern nämlich dann das eine der beiden Partizipien eine Zuständlichkeit, das andere aber einen vorübergehenden Akt bezeichnen würde. Es können demnach hier nur Zustände oder Verhältnisse gemeint sein, welche mit dem Erdenleben in unmittelbarer Beziehung stehen, und in Bezug auf die Paulus sagen kann, es komme ihm nur darauf an, im Gerichte bestehen zu können. Das aber sind nur die beiden Möglichkeiten, die vom Beginn der Erörterung an vor der Seele des Apostels stehen: durch Überkleidung oder durch Entkleidung zu Christus zu gelangen, die Parusie

[1] Bezöge es sich wie V. 10 auf die Zeit, wo wir gerichtet werden, dann müßte das Futurum erwartet werden. Aber das φιλοτιμούμεθα bestimmt die Zeit der Partizipien als Gegenwart, d. h. als die Zeit des Erdenlebens, was auch durch das Verhältnis von V. 10 zu 9 gefordert wird. Daher kann nicht erklärt werden: „Id agendum dicit et bonis operibus insistendum, sive in hac vita positi sive ante tribunal Christi praesentes, placeamus ei“ (Ambrosiaster: Migne, P. lat. XVII 294).

zu erleben oder vorher sterben zu müssen[1]. „Mag für uns“ so paraphrasiert Kühl[2], „die eine oder die andere von der oben besprochenen Möglichkeiten in Frage kommen, wir sind da es einzig und allein auf die Herstellung des rechten Verhältnisses zu dem erhöhten Herrn ankommt, unter allen Umständen von dem begeisterten sittlichen Streben beseelt, so lange wir am Leben sind, durch unsern sittlichen Wandel das Wohlgefallen des Herrn zu erwerben, und wir haben die stolze Zuversicht, daß wir auf diesem Wege unter allen Umständen das ersehnte Ziel der dauernden Gemeinschaft mit dem Herrn erreichen werden.“

Vers 10: „Müssen wir doch alle offenbar werden vor dem Richterstuhl des Christus, damit ein jeder erhalte, was er bei Lebzeiten getan, so wie er es getan, Gutes oder Böses.“ — Mit Absicht und Nachdruck wird das πάντας an die Spitze gestellt. Wie es auch werden mag, ob wir, wenn der Herr kommt, leben oder bereits gestorben sind, wir alle müssen zum Gericht erscheinen, und nach dem Urteil über unser Leben fällt es aus, was jeder erhält εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον[3].

Der Sinn des Abschnittes 2 Kor 5, 1—10 bestimmt sich also dahin: Paulus, und mit ihm auch die Gemeinde, an die er schreibt, hat den sehnsüchtigen Wunsch, die Wiederkunft des Herrn noch zu erleben. Aber die schweren Gefahren, durch die der Apostel soeben hindurch gegangen ist, haben ihm auch die andere Möglichkeit, vor der Parusie sterben zu müssen, nahegelegt. Wohl verursacht der letztere Gedanke ihm Seufzen

[1] So entscheidet sich auch Cornely (In ep. ad Cor. alteram et ad Gal. 153): „Summo studio annitimur, ut Domino probati acceptique simus, sive in corpore inhabitantes (vivi) sive ab eo exsulantes (mortui) a iudice nostro inveniemur.“ Ebenso A. Bisping, Erklärung des zweiten Briefes an die Korinther und an die Galater[2], Münster 1863, 62 f. Vgl. dagegen die unklare und schwerfällige Auslegung bei A. Klöpper (Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth, Berlin 1874, 261 f), der hier weder vom Gericht noch von der Parusie eine Andeutung finden kann.

[2] Über 2 Kor 5, 1—10, S. 27.

[3] Für das Einzelne verweise ich auf die Kommentare, besonders auf Cornely a. a. O. 153 ff.

und Sorgen. Wird er doch, da der Leib von der Seele getrennt ist und an der Herrlichkeit derselben nicht teilnimmt, bis der Herr kommt, die volle Frucht der Erlösung entbehren müssen. Darum tröstet er sich mit der frohen Zuversicht, daß, wie es auch kommen mag, die Vereinigung mit dem erhöhten Herrn und damit die schließliche Verwandlung des irdischen Leibes in den himmlischen ihm sicher ist in dem Angeld des Geistes, das er empfangen hat. Wenn er nur, das ist seine einzige Sorge, am Tage der Parusie und des Gerichtes vor dem Richterstuhl des Christus untadelig befunden wird.

Damit tritt die Wichtigkeit unserer Stelle für die Beurteilung der Anschauung des Apostels hinsichtlich des Zeitpunktes der Wiederkunft unmittelbar zu Tage. Hier steht zum erstenmal klar und deutlich der Gedanke in der bis dahin ungetrübten Hoffnung, daß er vielleicht dennoch sterben werde, ehe der Herr kommt. Man fühlt aus dem στενάζειν, aus dem βαρούμενοι, von dem er spricht, wie er innerlich ringt, um diese neue Erkenntnis seinem religiösen Bewußtsein und seiner Zukunftshoffnung einzufügen. Aber das ist das Große und Einzigartige der paulinischen Religiosität, daß sie durch die Kraft, die ihr innewohnt, die zeitgeschichtlich und persönlich bedingte Erkenntnis zu überwinden und die ganze Zukunft in den Willen Gottes und in den treuen Dienst des Herrn zu stellen, d. h. rein religiös zu erfassen vermag.

Ergebnis: Rückschauend auf die in den beiden letzten Kapiteln besprochenen Stellen[1] kommen wir zu folgendem Urteil: Paulus hat der Hoffnung gelebt, daß noch die lebende Generation die Wiederkunft des Herrn schauen werde. Daher schimmert an keiner Stelle seiner Briefe der Gedanke durch, als stehe vor ihm auch die Möglichkeit, daß bis dahin noch Generationen um Generationen vergehen könnten. Was seine Person angeht, so hat er zwar nirgendwo ausdrücklich behauptet,

[1] Dazu vgl. man noch Stellen wie 1 Kor 1, 7 f; 4, 5 9; 10, 11; 16, 22; Phil 4, 5; Hebr 10, 25 37 ff.

daß die Parusie vor seinem Tode noch eintreten werde. Eine sichere Kunde hatte er an diesem Punkte nicht und konnte er nicht haben. Dagegen rechnet er sich zur Zeit von 1 Thess und 1 Kor noch ganz unbefangen unter diejenigen, welche die Parusie erleben und, ohne durch den Tod hindurch gegangen zu sein, werden verwandelt werden. Zwischen 1 und 2 Kor muß diese Erwartung erschüttert worden sein. Denn 2 Kor 5, 1 ff taucht zuerst als Ergebnis überstandener Todesgefahr die Befürchtung auf, er werde vielleicht dennoch sterben müssen, ehe der Herr kommt. Aber der Wunsch, die Parusie zu erleben, glüht in alter Kraft in seiner Seele: auf seine Anschauung von der Nähe der eschatologischen Vollendung sind diese persönlichen Erfahrungen und Stimmungen ohne Einfluß geblieben[1].

Fünftes Kapitel.

Die Vorzeichen der Wiederkunft.

„Zu einer Stunde, da ihr es nicht glaubt, wird der Menschensohn kommen“ (Lk 12, 40). Das Unmittelbare und Überraschende, den Menschen plötzlich Überfallende, das sich der Berechnung entzieht, haftet der Wiederkunft des Herrn als Merkmal an. In der mannigfaltigsten Weise, in Bildern und Parabeln, hat der Herr dies den Seinen eingeprägt[2]. Darum müssen sie allzeit bereit sein, mit geschürzten Lenden, die Lampe brennend in den Händen tragend, damit sie der Herr, wenn er kommt, wachend findet. Diese Eigentümlichkeit der Wiederkunft spielt auch in den Aussagen des Paulus eine bedeutende Rolle und wird, wie in den Evangelien, zu dem immer wiederholten, den Christen täglich anspornenden

[1] Diese Stimmung beleuchtet gut das Wort Leos (Migne, P. lat. LIV 126): „Quod utique praeceptum (Lk 21, 34), dilectissimi, ad nos specialius pertinere cognoscimus, quibus denuntiatus dies, *etiamsi est occultus, non dubitatur esse vicinus.*“

[2] So die Parabeln von dem Dieb, der ihn der Nacht kommt (Mt 24, 43 ff); vom guten wachsamen und vom schlechten trägen Knecht (Mt 24, 45 ff); von den klugen und von den törichten Jungfrauen (Mt 25, 1 ff); vom reichen Toren (Lk 12, 16 ff); von den wachsamen Dienern (Mk 13, 33 ff).

Motiv zum Ausharren in der leichten Last des Augenblicks und zur Treue im Dienste des Herrn. Wie ein Dieb in der Nacht, kommt der Tag des Herrn. Gerade dann, wenn die Gottvergessenen sagen: Friede und Sicherheit, dann kommt das Verderben über sie, so plötzlich und unverhofft, wie die Wehen über die Schwangere kommen, daß sie nicht entfliehen können (1 Thess 5, 2 ff). Aber der Christ gehört nicht der Nacht an, sondern dem Tage, nicht der Finsternis, sondern dem Lichte; er schläft nicht wie die andern, sondern er wachet, er ist nicht trunken, sondern nüchtern. Und angetan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe, geschirmt durch den Helm der Heilshoffnung (ἐλπὶς σωτηρίας) ist er gerüstet, so daß ihm der Tag nicht zum Verderben wird, vielmehr zum Erwerb des Heiles durch unsern Herrn Jesus Christus (5, 4 ff). So wird dies Unbestimmbare und Plötzliche der Parusie ebenso wie die Nähe derselben den Christen mahnen, den Geist nicht auszulöschen, sondern, als Kind des Lichtes wandelnd, den Herrn zu erwarten von den Himmeln her[1].

Es gewinnt den Anschein, als werde diese Vorstellung durch eine andere gekreuzt und aufgehoben, welche an bestimmten Vorzeichen und Ereignissen die mehr oder minder große Nähe der Wiederkunft glaubt ermitteln zu können. Doch handelt es sich dabei um eine mehr negativ gehaltene[2], annähernde Schätzung, die zudem von den ins Weltleben Versunkenen nicht einmal vollzogen wird. Auch als Noe seine Arche baute und Buße predigte, ließen die Menschen sich in ihrem gottentfremdeten Leben nicht stören, bis das Verderben, dem sie hätten entgehen können, wenn sie auf die Zeichen der Zeit hätten achten wollen, über sie kam und sie hinwegraffte (Mt 24, 37 ff). Dennoch dürfen auch diese Vorzeichen nicht zu sehr entwertet werden, wie dies z. B. Atzberger[3] zu tun scheint, wenn er meint, es

[1] Röm 13, 12. 1 Kor 1, 7. Eph 5, 8. Phil 3, 20. Tit 2, 13. Hebr 9, 26.

[2] Vgl. oben S. 61 A. 1.

[3] Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament 304.

bleibe immerhin unbestimmt, welcher Zeitraum vom Eintritt derselben bis zur Wiederkunft des Herrn noch verfließen werde. Jedoch darf dieser Zeitraum nicht zu sehr ausgedehnt werden, weil sonst die Zeichen ihren Charakter als Vorzeichen einbüßen würden[1]. Auf jeden Fall wird man sagen müssen, daß der Herr, wenn die Gesamtheit der Zeichen erfüllt ist, vor der Türe steht (Mt 24, 33).

Diese Vorzeichen sind nun teils kosmische teils heilsgeschichtliche Tatsachen. Während aber die ersteren in der eschatologischen Rede des Herrn einen ziemlich breiten Raum einnehmen (Mt 24, 29 ff. Mk 13, 24 ff. Lk 21, 25 ff), treten dieselben bei Paulus fast ganz zurück. Wohl spricht auch er von den Verfolgungen und Drangsalen, welche über die christlichen Gemeinden gekommen sind und noch kommen (1 Thess 3, 3 f). Ja diese Verfolgungen stehen in seinen Augen in einer inneren Beziehung zum gerechten Gerichte Gottes und zur Wiederkunft des Herrn. Darf er sich ja rühmen bei den Gemeinden Gottes über das Dulden und den Glauben seiner Thessalonicher, wie sie sich in ihren Verfolgungen und Drangsalen bewähren, die sie zu ertragen haben. Sieht er doch in diesen Dingen das Vorzeichen des gerechten Gerichtes Gottes, daß sie nämlich sollen gewürdigt werden des Reiches Gottes, für das sie ja zu leiden haben. Ist es doch gerecht vor Gott, daß den Verfolgern vergolten werde mit Drangsal, den verfolgten Thessalonichern aber Erquickung werde, wenn der Herr Jesus sich offenbart vom Himmel her (2 Thess 1, 3 ff). Sonst läßt nur der 1 Kor 7, 26 gebrauchte Ausdruck ἡ ἐνεστῶσα ἀνάγκη[2] und die unter Geburtswehen und Schmerzen sich vollziehende Umwandlung der κτίσις Röm 8, 19 ff erkennen, daß ihm die als „Wehen des Messias" gezeichneten kosmischen Vorgänge nicht unbekannt waren. An Stelle dieser Vorgänge innerhalb der Naturwelt

[1] Atzberger (Die christliche Eschatologie 333) sagt übrigens später selbst, daß vom Eintritt all jener Zeichen an nur mehr ganz kurze Zeit verfließen werde.

[2] S. oben S. 71 ff.

überwiegen bei ihm weitaus Erscheinungen des religiös-sittlichen Lebens, die aber eben ihrer geistigen Natur wegen meist viel schwieriger als Vorzeichen zu erkennen und zu beurteilen sind als jene. Es sind diese drei: der Eingang der Heidenwelt und die Bekehrung Israels, der Abfall und der Antichrist.

1. Der Eingang der Heidenwelt und die Bekehrung Israels.

Röm 11, 25 26: Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται[1].

Beide Vorzeichen, das entferntere der Bekehrung der Heidenwelt und das nähere der Aufnahme Israels, hängen ursächlich zusammen und können daher als ein einziges Zeichen betrachtet werden. Dasselbe entspricht zum Teil dem Mt 24, 14 vom Herrn gegebenen Vorzeichen, wonach das Evangelium auf der ganzen Welt verkündet sein muß, ehe er wiederkommt.

Um die Gedankenentwicklung des Paulus in vollem Umfang zu verstehen, ist es notwendig, das hier einschlägige 11. Kapitel des Briefes an die Römer in den Rahmen der Lehrunterweisung des ganzen Schreibens hineinzustellen. Bis zum 9. Kapitel dieses Sendschreibens, welches die religiöse Entwicklung der ganzen Menschheit darzustellen und an der Erlösungstat Christi zu werten sucht, lassen sich als die gedanklichen Mittelpunkte, um die sich die Lehrentfaltung kristallisiert,

[1] W. Beyschlag, Die paulinische Theodicee Röm 9—11, Halle 1868. Opitz, Das System des Paulus nach seinen Briefen 202—228. O. L. Münchmeyer, Röm 11, 25 26 im Zusammenhang mit dem Abschnitt Röm 9—11, in Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben II (1881) 561—570. E. Luthardt, Die Zukunft Israels nach Röm 11, 11—32, in Die Lehre von den letzten Dingen[3], Leipzig 1885, 106—123. K. W. Otto, Zu Röm 11, 25 und 26, in Beweis des Glaubens, Neue Folge VI (1885) 161—180. F. Buhl, Der Gedankengang von Röm 9—11, in Theol. Studien und Kritiken 1887, 295—320. Pfleiderer, Paulinismus[2] 260—274.

diese drei herausheben: 1. allgemeine Sündhaftigkeit und infolgedessen Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, 2. Gerechtigkeit allein und kraft der stellvertretenden Erlösungstat Christi als freies Werk göttlicher Gnade und 3. Erwerb der Gnade und des Heils durch Glauben. Bis dahin hat der Apostel das Werk des Herrn gleichsam aus der langen Kette göttlicher Offenbarungs- und Heilstatsachen ausgelöst und unabhängig von Geschichte und Werdegang dargestellt. Mit dem 9. Kapitel beginnt sodann der Versuch, das in der Theorie entwickelte Erlösungswerk Christi mit der geschichtlichen Entfaltung der Offenbarung innerhalb der Menschenwelt, insbesondere innerhalb des erwählten Volkes auszugleichen. Es ist nicht bloß das glühende nationale Empfinden und Interesse, das hier dem Apostel die Feder führt. Mehr noch ist es die Wahrhaftigkeit und Treue des Gottes der Offenbarung, die bedroht erscheint, wenn jetzt, wo das Heil gekommen ist, die bisherige geschichtliche Entwicklung nicht bloß gebrochen und zerstört, sondern nahezu umgekehrt erscheint. Wird doch jetzt statt des erwählten Volkes das „Nicht"volk, statt des Judentums das Heidentum berufen und auserwählt. Der Lösung dieser völkergeschichtlichen Antinomie dienen die Kapitel 9—11[1]. Während Kapitel 9 den geschichtlichen Verlauf vom Standpunkte Gottes aus unter das Geheimnis der Gnadenwahl stellt (9, 1—30), betrachtet das 10. Kapitel (9, 30—33; 10, 1—21) die menschliche Freiheit als wesentlichen Koeffizienten[2] des faktischen Ergebnisses. Das 11. Kapitel rechtfertigt sodann endgültig Gottes Wahrhaftigkeit und Treue durch die geschichtliche Darstellung der in der Gegenwart teilweise vollzogenen, in der Zukunft restlos zu vollziehenden Rettung

[1] Gut charakterisiert auch Pfleiderer (Paulinismus[2] 261 f) unsern Abschnitt: Kap. 9 Polemik gegen die jüdische Anmaßung durch Betonung der unbedingten Freiheit Gottes in der Gnadenwahl, Kap. 10 und 11 irenische Vertröstung auf einen versöhnenden Abschluß des jetzigen Mißklangs.

[2] F. Reithmayr, Kommentar zum Briefe an die Römer, Regensburg 1845, 534 f.

Israels. In diesen Voraussetzungen und Zusammenhängen liegen zugleich auch die Richtlinien, nach denen die Erklärung des 11. Kapitels zu erfolgen hat.

a) Die Rettung Israels als Volk und Nation.

Es handelt sich für den Apostel nicht um die Bekehrung einzelner Israeliten, auch wenn deren Zahl noch so groß wäre, sondern um die Bekehrung Israels als Volk und Nation[1]. Das ergibt sich nicht bloß aus der ganzen Gedankenfolge, in die unsere Kapitel hineingestellt sind, es folgt ebensosehr aus dem Wortlaut des 11. Kapitels selbst. Wohl nennt Paulus auch die Gemeinde der Heiligen das Israel Gottes[2], so daß man auf den Gedanken kommen könnte, er spreche hier von der Summe der Geretteten aus seinem Volke, die dann das eigentliche Israel darstellen würden. Allein in den angeführten Stellen zeigt schon der Zusatz deutlich genug, in welchem Sinne hier von Israel die Rede ist. In Röm dagegen ist der Standpunkt, von dem aus der Apostel seine Auffassung der Heilsgeschichte darlegt, ein durchaus universaler. Wie die gesamte Menschheit, Heiden und Juden, sündhaft geworden und der Erlösung bedürftig sind, so betrachtet er auch Rechtfertigung und Berufung in ihrer völkergeschichtlichen Tragweite und Ausdehnung. Die Heidenwelt wird berufen, wie steht es nun um Israel? Aber gerade für die Heiden ist die zeitweilige Verstockung Israels zum Segen geworden; denn durch den Fehltritt (παράπτωμα) der Juden ist das Heil zu den Heiden gekommen. Und umgekehrt schlägt die Bekehrung der Heidenwelt aus zum Segen für Israel. Denn wenn sie, die Söhne der Verheißung, sehen, wie all das, worauf sie heilsgeschichtlich das erste Recht hätten, jetzt den Heiden zufällt, dann

[1] Die vielfach abweichende ältere protestantische Auslegung der Stelle bei Luthardt, Lehre von den letzten Dingen[3] 109—111. Von den Vätern scheinen nur Hieronymus und Augustinus sowie auch Theodoret anders zu erklären. Vgl. Schaefer, Römerbrief 348 A. 4.

[2] Röm 9, 6: οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ. Gal 6, 16: Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. 1 Kor 10, 18: βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα.

werden sie eifersüchtig werden und wenigstens so zum Heil kommen. Darum müht sich der Apostel auch ab in der Heiden mission, damit er sein Fleisch eifersüchtig mache und so doch einige von ihnen retten möge. Wie man sieht, beherrsch der Gegensatz: hie Heidenwelt, hie Judenvolk, die Aus führung[1], es handelt sich um die beiden großen Gruppen, in welche die Menschheit in ihrer Stellung zur Offenbarung zer fällt, nicht um die einzelnen Individuen. Daher muß V. 25 ἀπὸ μέρους Ἰσραήλ und V. 26 πᾶς Ἰσραήλ beidemal in demselben Sinne genommen werden: Israel als Volkstum[2].

Auch die Ausdrücke ἥττημα und πλήρωμα[3] ergeben nur dann einen passenden Sinn, wenn beide Termini als Gegensätze erfaßt und in Bezug auf Israel als Volk verstanden werden. Paulus will sagen, wenn die teilweise Bekehrung Israels der Welt einen solchen Segen, nämlich das Evangelium als Gottes Kraft zum Heile (Röm 1, 16), gebracht hat, was für eine Fülle des Segens muß dann erst kommen, wenn sich einmal das ganze Volk bekehrt. Worin diese Segensfülle bestehen wird, sagt er V. 15: Wenn ihre Verwerfung die Heidenwelt mit Gott versöhnt hat, was kann aus ihrer Annahme dann anders kommen als Leben aus den Toten?[4] Was am Heile noch fehlt, ist ja die Vollendung des Heiles in der Auf-

[1] „πᾶς Ἰσραήλ kann nach dem ganzen Zusammenhange ... nichts anderes bedeuten als das ganze Volk Israel seiner fleischlichen Abstammung nach, wenn auch dabei etwa das zu konzedieren wäre, daß Paulus nicht gerade jedes einzelne israelitische Individuum ins Auge gefaßt hat, in welchem Falle er dann vielleicht πᾶς Ἰσραηλίτης gesagt hätte." Otto, Beweis des Glaubens VI (1885) 176.

[2] Vgl. Münchmeyer in Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben II (1881) 564.

[3] Das Wort ἥττημα, das der klassischen Gräzität fremd ist, findet sich noch Is 31, 8 und 1 Kor 6, 7, wo es die erlittene Einbuße bedeutet. Der Sinn ist durch das πλήρωμα festgelegt: teilweise — völlige Bekehrung. Vgl. Lietzmann, Römerbrief 58; B. Weiß, Der Brief an die Römer 477 A. 1.

[4] Jede andere Erklärung, auch die von der Erweckung aus dem Tod der Sünde, die ja schon in der Bekehrung enthalten ist, ist abzulehnen. Vgl. Schaefer, Römerbrief 342 u. A. 1. Andere Erklärungen bei Weiß a. a. O. 481 f u. 482 A. 1.

rstehung von den Toten, die zur Annahme des Evangeliums n Glauben und zum Empfang des Angeldes des Geistes im Verhältnis der reifen Frucht zur Blüte steht. Das jetzt noch usstehende: Verklärung des Leibes in der Erweckung von en Toten, welche bei der Wiederkunft des Herrn geschehen wird, soll der Ertrag sein, wenn die πώρωσις, die jetzt ἀπὸ μέρους ber Israel gekommen ist, von ihm wird genommen werden[1].

b) Die Aufnahme Israels ist eine Folge des Eingangs der Heiden.

Wohl hat Israel alle Verheißung. Aber wunderbar. Nach em Gang des Evangeliums sind sie Feinde geworden um er Heiden willen, trotzdem sie in der Erwählung Lieblinge Gottes waren um der Väter willen. Je mehr nun das Evangelium zu den Heiden geht, desto mehr werden sie beschämt dastehen. Alle Verheißungen sind an sie ergangen, sie haben das Gesetz und die Propheten, aus ihrer Mitte ist der Erlöser gekommen, und nun werden nicht sie das Heil erlangen, sondern die Heiden, die bis dahin abseits der Offenbarung und der Berufung gestanden haben. Aber auch dies Unerwartete leitet Gottes Weisheit und unerforschlicher Ratschluß so, daß es dennoch zum Guten ausschlägt. Schon Moses hat angedeutet, wie dies geschehen soll. „Ich werde euch eifersüchtig machen auf ein ‚Nicht'volk und gereizt über ein unverständiges Volk" (Dt 32, 21). Jetzt müssen sie sehen, wie die Heidenwelt, die bis dahin gleichsam in den Augen Gottes gar nicht vorhanden war, ein „Nicht"volk, an Stelle des erwählten Volkes in die Verheißungen einrückt, die dem „Volke" waren gegeben worden. So wird der Eintritt der Heiden in das Gottesreich zur Ursache der Bekehrung Israels, indem, was Predigt und Missionsarbeit nicht vermocht haben, nun die

[1] Münchmeyer (a. a. O. 561 ff) erklärt πᾶς Ἰσραήλ als die gesamte Gnadenauswahl aus Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα. Allein diese Erklärung verkennt den universalgeschichtlichen Charakter der Stelle und widerspricht der πώρωσις V. 25, die nicht als zeitweilige Verstockung des Einzelnen verstanden werden kann. Überhaupt spielen Rettung und Bekehrung, zeitweilige Verstockung und endgültige Rettung des Einzelnen hier keine Rolle.

Eifersucht bewirkt. Die öffnet ihnen die Augen und zerreif den Schleier, der auf Herz und Sinnen liegt, daß sie nun end lich doch zur Einsicht und zur Bekehrung kommen.

c) Zeitpunkt der Bekehrung Israels ist die Vollendung der Heidenmission.

Erst dann, wenn die Heidenwelt in ihrer Gesamtheit da Evangelium angenommen hat, hat auch die Eifersucht Israel ihren Höhepunkt erreicht, so daß seine Bekehrung als reif Frucht der Kirche zufallen kann. Nach den klaren Worte des Apostels und nach der von ihm gegebenen Analyse de Bekehrungsprozesses Israels kann der Verlauf nicht so gedach werden, als gehe die Aufnahme Israels fortschreitend neben der Missionierung der Heidenwelt her. Es würde dann da πλήρωμα τῶν ἐθνῶν und die πρόσλημψις τοῦ Ἰσραήλ zeitlich etwa zusammenfallen können. Vielmehr schwebt dem Apostel der Ge danke vor, daß einstweilen die Verstockung sich noch steigern wird, bis sie endlich mit der Vollendung der Predigt unter den Heiden ihren Höhepunkt erreicht und ins Gegenteil umschlägt. Das Geheimnis, das Paulus kraft der ihm eignenden Erleuchtung den Römern mitteilt, setzt also für die Vollendung so den Verlauf fest: Gewinnung der Heidenwelt für das Evangelium als Folge davon die Bekehrung Israels, die dann in der Pa rusie des Herrn mit Auferstehung und Gericht die Vollendung und den Abschluß unmittelbar herbeiführt: „So wird jedes Glied in dieser Geschichtsentwicklung immer wieder zum Mittel für das nächsthöhere, und zuletzt gipfelt alles in dem Endzweck des göttlichen Gnadenwillens: Gott hat die Sämt lichen beschlossen unter den Ungehorsam, auf daß er der Sämtlichen sich erbarme (11, 32)." [1] Was jetzt noch dem Auge des Beschauers in unbegreifliches Dunkel gehüllt erscheint das wird, von der Hochwarte des Weltziels und der End vollendung aus gesehen, Licht und Klarheit, Loblied des unendlichen Erbarmens Gottes, der die Verstockung Israel geschehen läßt, damit das Heil zu den Heiden komme, de

[1] Pfleiderer, Urchristentum I² 315.

die Heiden zur Gnade ruft, um das widerstrebende Israel zu retten. „O welche Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Entscheidungen, wie unbegreiflich seine Wege! Wer hat den Sinn des Herrn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Oder wer hat ihm etwas gegeben, daß er es ihm vergelten müßte? Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm ist alles, ihm sei Preis in Ewigkeit. Amen“ (11, 33—36)[1].

Anhangsweise sei noch kurz die Frage beantwortet, ob die hier durch den Apostel dargelegte Anschauung von dem Verlauf der Missionierung und ihrer Beziehung zur Weltvollendung nicht einen solchen Zeitraum notwendig voraussetzt, daß dadurch die andere Anschauung von der Nähe der eschatologischen Vollendung ebenso notwendig aufgehoben wird[2]. Man wird sich, um eine dem wirklichen Verhalt nahe kommende Antwort zu gewinnen, von dem tatsächlichen Verlauf der christlichen Missionsarbeit frei machen und in die Lage des Apostels versetzen müssen. Dann aber läßt sich die Vereinbarkeit beider Ausblicke in die Zukunft sehr wohl wahrscheinlich machen. Zunächst ist das Weltbild des Apostels kein anderes gewesen als das seiner Zeitgenossen. Damit ist dasselbe aber wesentlich auf die am Mittelmeerbecken gelegenen Länder und Völker eingeengt. Dazu kommt, daß der ungeheure Erfolg seiner Predigt ihm einen wesentlich schnelleren Verlauf der Christianisierung konnte als wirklich erscheinen lassen, als es dem geschichtlichen Verlaufe nach geschehen ist[3]. Gerade Röm 15, 19 23 spricht Paulus es aus, daß er

[1] Auch Apg 3, 19—21: „So tuet denn Buße und bekehret euch, daß eure Sünden ausgelöscht werden, damit kommen die Zeiten der Erquickung vom Angesichte des Herrn und er sende den für euch bestellten Christus Jesus, welchen der Himmel aufnehmen muß bis zu den Zeiten, da alles erfüllt wird, was Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von jeher“, ist die Bekehrung Israels als Voraussetzung und bewirkende Ursache der Parusie angesehen.

[2] So Cornely, Comm. in ep. ad Rom. 613, unter Berufung auf Mt 24, 14; Mk 13, 10.

[3] „Eine Verkürzung der Zukunftsperspektive war unvermeidlich für ein Geschlecht, das zu überwältigend Großes erlebt hatte, um nicht an

seine apostolische Aufgabe von Jerusalem bis Illyrien erfüllt habe, daß er, obschon in diesem mare vastum der Heidenwelt doch nur erst christliche Inseln sich gebildet hatten, keinen Raum zu Missionsarbeit mehr habe[1]. Darum verlangt es ihn, da ja in Italien schon andere gearbeitet haben, und er nicht ernten will, wo andere säeten, nach Spanien zu reisen, um auch dorthin Christum zu tragen und so seinen Beruf, das Evangelium vor die Könige der Erde zu tragen (Apg 9, 15) vollzumachen. Damit sind dann noch die positiven Angaben zu vergleichen, welche in Stellen wie Röm 1, 8; 10, 18; 13, 11 ff; 16, 20; Kol 1, 6 enthalten sind[2]. Halten wir alle diese Momente zusammen, dann hat die Vorstellung nichts Befremdendes mehr, daß Paulus den Eingang der Heidenwelt sehr bald erhoffen konnte, zumal wenn wir bedenken, daß

---

die Möglichkeit wunderbar rascher Vollendung zu glauben, und dem die Begründung und die Vollendung des Reiches Gottes viel zu innig zusammenhing, um nicht die zwischen beiden liegenden Geschichtsbedingungen zu überfliegen" (Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II² 260). Vgl. auch Meinertz, Jesus und die Heidenmission 152.

[1] Vgl. H. Lucht, Über die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs, Berlin 1871, 191 ff. Paulus gibt die beiden äußersten Grenzen seines apostolischen Wirkens an: Jerusalem und anliegende Länder (ἐν κύκλῳ, B. Weiß, Brief an die Römer⁹ 584) und Illyrien. Nach Lucht soll die Stelle wegen der historischen Schwierigkeiten, die sich aus der Angabe der beiden Grenzen ergäben, unecht sein. Der Apostel habe weder in Jerusalem gepredigt, noch sei er nach Illyrien gekommen. Das erstere behauptet unser Text, der nur die äußersten Grenzpunkte ergibt, auch nicht. Für das zweite läßt die Apostelgeschichte genügend Raum (Cornely, Indroductio III² 369).

[2] So jetzt auch Knabenbauer, Jesus und die Erwartung des Weltendes, in Stimmen aus Maria-Laach LXXIV (1908) 495 f. Es darf hier noch auf eine andere Tatsache hingewiesen werden, welche den Glauben der Urgemeinde an einen baldigen Übertritt des ganzen jüdischen Volkes zu bezeugen scheint. Es ist dies der innige Zusammenhang der judenchristlichen Gemeinden in Palästina mit der Muttergemeinde in Jerusalem in Verbindung mit der andern Erscheinung, daß dieselben anfangs im Rahmen der Synagoge blieben, am gottesdienstlichen Leben derselben teilnahmen und erst durch die Entwicklung gezwungen wurden, aus dem Synagogalverbande auszuscheiden und die Gemeinschaft mit den nicht messiasgläubigen Volksgenossen aufzugeben (E. v. Dobschütz, Problem des apostolischen Zeitalters, Leipzig 1904, 29 ff).

seitdem ihm persönlich ein Erleben der Parusie immer weniger wahrscheinlich wurde, die Zukunftsperspektive sich notwendig verlängern mußte[1]. Ebenso steht es ja fest, daß er die Bekehrung Israels nicht als das mühsame Ergebnis mählichen Wachsens und Werdens, sondern als die reife Frucht ansieht, die in dem Augenblick geerntet werden kann, in dem die Fülle der Heiden eingegangen ist[2].

2. Der Abfall (2 Thess 2, 3. 2 Tim 3, 1—10).

Ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον. Dieser 2 Thess 2, 3 in Verbindung mit dem Auftreten des Antichristen genannte „Abfall" als Vorzeichen der Parusie findet eine eingehende Erläuterung in der 2 Tim 3, 1—10 beschriebenen und für die „letzten Tage"[3] angekündigten Gottlosigkeit. Auffallend ist die bei Augustinus sich findende Lesart „refuga" statt „discessio". Kapitel 19 des zwanzigsten Buches seiner „Civitas Dei"[4] zitiert er 2 Thess 2, 3: „quoniam nisi venerit refuga primum et revelatus fuerit homo peccati". Und in der Erklärung heißt es: „Nulli dubium est eum de antichristo ista dixisse diemque iudicii, hunc enim appellat diem Domini, non esse venturum, nisi ille prior venerit, quem refugam vocat utique a Domino

[1] Vgl. Pfleiderer, Urchristentum I² 318; Brückner, Die urchristliche Wiederkunftserwartung, in Protest. Kirchenzeitung XXX (1884) 1118—1123 1137—1143.

[2] Daß dies die Meinung des Apostels war, scheint mir auch 2 Kor 3, 12—16 zu bezeugen. Noch liegt ja, wie einst über dem Gesichte des Moses, der Schleier, die Hülle über ihren Herzen; aber wenn das κάλυμμα hinweggenommen wird, dann werden sie schauen und bekehrt werden. Es muß also nur der Schleier zurückgeworfen werden, der ihnen noch die Erkenntnis Christi verhüllt.

[3] Der Terminus ἔσχαται ἡμέραι findet sich noch Apg 2, 17; Jak 5, 3; vgl. 1 Petr 1, 5; 2 Petr 3, 3; 1 Petr 1, 20; Jud 18. Er bezeichnet die der Parusie unmittelbar vorausgehende Zeit, die in ihrem Umfang verschieden bestimmt wird. Hebr und 1 Petr umfaßt dieselbe die Zeit vom ersten Erscheinen des Messias bis zum Weltende, Jud und 2 Petr dagegen nur die Zukunft, in die dann, wie es hier geschieht, die Gegenwart mit eingeschlossen wird. Vgl. v. Soden in Handkommentar zum Neuen Testament III², 1, 193.

[4] Ed. Maur. VII, Antwerpiae 1701, 451.

Deo.“ Er nimmt also — unter den Griechen tun dies Chrysostomus und Theodoret[1] — konkret den Antichristen selbst, als wenn er ἀποστάτης läse statt des durch alle Handschriften bezeugten ἀποστασία. Da der Zusammenhang selbst kaum den Anlaß zu einer Änderung der Lesung gegeben haben kann, so wird es sich wohl um einen singulären Text handeln, dem Augustinus hier gefolgt ist[2].

Von den Erklärungen des Abfalls kommen drei in Betracht. Es ist zuerst die unter den Vätern meist verbreitete, welche an einen politischen Abfall vom römischen Reiche denkt[3]. Allein dem widerspricht nicht nur der geschichtliche Verlauf, der die so verstandene Weissagung Lügen strafen würde, mehr noch das exegetische Verständnis der Stelle selbst. Denn der Widerchrist, der aus dem Abfall hervorgeht und als der Höhepunkt desselben erscheint, wird hier als der Widerpart Christi gezeichnet. Daraus ergibt sich von selbst, daß es sich nicht um das römische Reich und politische Geschehnisse innerhalb desselben handeln kann. Sowohl der Persönlichkeit des Antichristen und den ihm beigelegten Attributen und Taten wie dem Abfall selbst fehlt jedes politische Merkmal, wenn auch vielleicht gesagt werden könnte, daß die Auffassung, welche der Apostel von der heidnischen Obrigkeit hatte, ihn hätte veranlassen können, in ihr das Hemmende und Aufhaltende zu erblicken[4]. Dazu kommt, daß bei Paulus wie bei Jesus die Weltentwicklung wie der Gegensatz zwischen Christen und

[1] Vgl. Wohlenberg, Thessalonicherbriefe 192 194 A. 1. Hierhin gehört auch Justin im Dial. c. Tryph. (ed. Otto I, 2, 370): ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος.

[2] Der schon erwähnte (oben S. 10 A. 1) pseudohieronymianische Kommentar kennt offenbar dieselbe Lesart. „Quod autem hic dicit, alibi refugium appellavit. In Latinis exemplaribus utrumque ita intelligendum est, quod, nisi venerit refuga veritatis sive sui principatus desertor sive discessio gentilium a regno Romano sicut in Daniele per bestiae imaginem dicit“ (Migne, P. lat. XXX 914). Statt „refugium“ wird wohl „refugam“ zu lesen sein.

[3] Vgl. Schaefer, Thessalonicherbriefe 149 A. 2; Wohlenberg a. a. O. 140 ff; Bornemann, Thessalonicherbriefe 547 ff.

[4] Titius, Paulinismus 49.

Nichtchristen religiös gefaßt wird ohne politischen und materiellen Einschlag. Es kann sich also nur um einen sittlich-religiösen Abfall handeln, welcher Art er auch sein mag.

Man hat daher vielfach — in neuerer Zeit hat besonders B. Weiß[1] diese Ansicht vertreten — den Abfall als einen innerjüdischen zu erklären gesucht. Dem Apostel war in seiner Wirksamkeit seitens der Heiden nie ein prinzipieller Widerstand entgegengetreten. Das geschah ihm vielmehr durch die Juden. Wie sie einst die Propheten gemordet, so haben sie den Herrn selbst getötet; wie sie die Gemeinden in Judäa bekämpft haben, so verfolgen sie den Apostel und seine Gefährten; wie sie Gott mißfallen, so sind sie allen Menschen zuwider, indem sie die Heidenmission und damit die Rettung der Heiden durch die Predigt des Evangeliums zu hindern suchen[2]. So erweisen sie sich als die eigentlichen Widersacher Christi, als das eigentlich widerchristliche Prinzip. Da nun die ἀποστασία als ἀνομία charakterisiert werde, so sei es unmöglich, den Abfall auf heidnischem Boden zu suchen. Schreite aber das Judentum fort in seinem Widerspruch gegen Christus, so könne es schließlich nur zum vollen Abfall von dem Gott kommen, den es bis dahin verehrt habe. „Dann aber war es offenbar geworden, was jetzt noch verborgen schien, wie das Wesen dieses für Gottes Gesetz eifernden Judentums im tiefsten Grunde die Feindschaft wider Gott und seinen Willen, die prinzipielle ἀνομία war, wie der Apostel nicht ohne furchtbare Ironie das Wesen der vollendeten Christusfeindschaft bezeichnet.“[3] In Konsequenz dieser Anschauung

[1] Apokalyptische Studien, in Theol. Studien und Kritiken 1869, 7—29; Lehrbuch der bibl. Theologie[4] 217 ff. Andere Vertreter derselben Anschauung bei Bornemann a. a. O. 643 ff. Dazu noch: Böhmer, Zur Lehre vom Antichrist nach Schneckenburger, in Jahrb. f. deutsche Theol. IV (1859) 405—467; Erbes, Der Antichrist in den Schriften des Neuen Testaments, in Theol. Arbeiten aus dem rhein. wiss. Predigerverein, N. F. Hft 1, Freiburg 1897, 32 ff, und neuestens Mackintosh, The Antichrist of 2 Thess., in The Expositor 1906, 427—432.

[2] Weiß, Lehrbuch der bibl. Theologie 218.

[3] Ebd. 219.

kann dann auch der ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας nur als Jude, und zwar als der Pseudomessias, verstanden werden[1].

Soviel Ansprechendes auch diese Erklärung hat, so sind doch die Gegengründe zu gewichtig, als daß man sich für dieselbe entscheiden könnte. Wohl ist es richtig, daß das ungläubige Judentum sich als den eigentlichen Herd der prinzipiellen Christusfeindschaft erwiesen hat. Aber einmal kann man nicht sagen, daß gerade im 2 Thess das Judentum im Gesichtskreis des Apostels liege, jedenfalls bei weitem nicht in dem Maße, als es z. B. im Gal und selbst noch im Röm der Fall ist. Um das zu erweisen, genügt auch nicht der Hinweis auf die ἄτοποι καὶ πονηροὶ ἄνθρωποι 3, 2, der zu allgemein gehalten ist, um ihn gerade nur auf jüdische Widersacher beziehen zu dürfen. Auch kann die Erklärung des Abfalls als eines rein jüdischen nicht daraus gefolgert werden, daß der Antichrist ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας genannt wird. Wäre die fast ebensogut bezeugte Lesart ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας die ursprüngliche, so würde sich daraus ergeben, daß Paulus hier über das spezifisch-jüdische Gesetz hinausgeht und ganz allgemein an den Widerstand und Gegensatz des Antichristen wider Gott und seine Gebote denkt.

Entscheidend gegen die von Weiß und andern vertretene Auffassung sprechen indes zwei andere Momente. Das erste ist das ganze Bild, welches der Apostel vom Antichristen und seiner Tätigkeit entwirft. Ein jüdischer Messias, und war es auch ein falscher, konnte nie als ἄνομος auftreten, sondern nur und zwar gerade auf Grund seines Antichristentums, als Eiferer für das Gesetz und den alttestamentlichen Gott. Noch weniger als einer, der sich erhebt über Gott und alles, was Heiligtum heißt, der sich selbst zum Gott macht, daß er sich sogar im

[1] „Dem Paulus ist das verkehrte und in seiner Verkehrtheit potenzierte, durch dämonische Inspiration gesteigerte Judentum die Christusfeindliche Macht und darum die Parusie Christi vorzüglich ein Sieg über enes“ (Schneckenburger-Böhmer in Jahrb. f. deutsche Theol. IV [1859] 434).

Tempel Gottes niederlassen kann[1]. All diese vom jüdischen Standpunkt aus vollkommenen Unmöglichkeiten können auch dadurch nicht wahrscheinlicher gemacht werden, daß man sagt, die auf die Spitze getriebene Christusfeindschaft müsse notwendig in vollendete Gottlosigkeit umschlagen. Ich wüßte wenigstens nicht, wie man das beweisen könnte. — Der zweite Gegengrund aber ist dieser: Die innerjüdische Erklärung des Abfalls tritt in einen unlösbaren Gegensatz zu den Ausblicken in die Heilsgeschichte Israels, die Paulus im Röm getan hat. Mit der Bekehrung und der Annahme Israels als Volksganzes ist schlechterdings ein so umfassender, der Endzeit angehörender Abfall von Gott und dem Glauben der Väter, wie es die Apostasie doch ist, nicht zu vereinigen. Die Kraft dieses Gegengrundes empfindet auch Weiß[2], und er kennt keine andere Rettung als die, daß er einen Wandel in der Anschauung des Apostels annimmt. „Diese Anschauung, wie sie durch die Zeitlage bedingt ist, ist doch auch charakteristisch für diese Periode der äußersten Spannung zwischen ihm und seiner jüdischen Vergangenheit, wie sie denn Paulus auch später (vgl. Röm 11) aufgegeben hat.“ Wir brauchen um so weniger einen Wandel in der Zukunftsperspektive, die Paulus seinem Volke stellt, anzunehmen, als derselbe nicht nur nicht erwiesen werden kann, sondern es noch eine dritte Erklärung der Apostasie gibt, welche von keiner Schwierigkeit gedrückt ist.

Die dritte, noch ausstehende Möglichkeit ist nämlich die, den Abfall als einen innerchristlichen zu verstehen. Damit bleibt der Apostel zunächst innerhalb der von Christus selbst gegebenen Weissagung[3]. Zudem dürfen wir in der

---

[1] Beyschlag, Neutest. Theologie II[2] 261.

[2] Lehrbuch der bibl. Theologie[4] 219.

[3] Mt 24, 12: καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. Es kann sich hier, das beweist das Erkalten der früher also glühenden Liebe, nur um Christen handeln, die ihrer Berufung untreu geworden sind. Vgl. auch Lk 18, 8: πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς.

oben angeführten Stelle 2 Tim 3, 1—10, wie es die älteren Erklärer ebenfalls getan haben[1], die von Paulus selbst gegebene Erklärung dessen sehen, was er unter der ἀποστασία verstanden hat. Demnach muß der Wiederkunft des Herrn ein Abfall vom Glauben und ein Rückfall in Gottlosigkeit und Sünde in ganz außerordentlichem Umfang vorausgehen. Als Vollendung und Höhepunkt der Gottlosigkeit erscheint sodann das dritte Vorzeichen der Parusie, der Antichrist.

Wenn wir hier das aus Röm 9—11 gewonnene Bild der Weltvollendung neben das aus 2 Thess 2, 3 sich ergebende stellen, gähnt dann nicht zwischen beiden eine unausfüllbare Kluft? Dort der Eingang der Heidenwelt und als deren Folge die Aufnahme Israels, hier langsam aber stetig zunehmender Abfall, gipfelnd in der Erscheinung des Antichristen. Dort anscheinend gnadenvoller Verlauf der in Christo sich vollziehenden Welteroberung, hier gesteigerte Gottlosigkeit, Abfall und Sünde. Die endgeschichtliche Darstellung des Römerbriefes scheint auch für Apostasie und Antichrist keinen Raum zu lassen. Nicht nur daß der Text nach dieser Richtung hin keinerlei Andeutung gibt. Wenn, wie V. 15 gesagt ist, die Totenerweckung und damit die Weltvollendung Frucht des Eingangs Israels ist, dann sieht man nicht, wo sich da der Abfall noch einschieben läßt. „Es kann", meint Beyschlag, „nur angenommen werden, daß in der Zwischenzeit zwischen dem Thessalonicher- und dem Römerbrief die prophetischen Anschauungen des Apostels sich wesentlich verändert haben. Jene Anschauung vom Antichristen und seiner Weltrolle war ohne Zweifel die gemeinsame urchristliche und urapostolische ... so hatte auch Paulus sie überkommen und den Thessalonichern verkündigt. Aber die großartigen Erfolge, die er gerade von da an in der Heidenwelt erzielte, stimmten ihn um, und selbst die Verstocktheit Israels erschien ihm, seit in einer Stunde prophetischer Empfängnis das Röm 11, 25 angedeutete

[1] So z. B. Thomas in omnes d. Pauli epist. comm. III 41; Estius in omnes d. Pauli epist. comm. II 607.

μυστήριον ihm aufgegangen war, in einem andern Lichte . . . Und so ist es nach der späteren und gereifteren Ansicht des Apostels nicht sowohl die endgeschichtliche Gipfelung des Bösen und die Verstockung der Menschheit, als vielmehr der Sieg des Evangeliums und die Bekehrung des Erdkreises (vgl. Mt 24, 14), was den erhöhten Christus vom Himmel herabruft und seine Weltherrschaft vermittelt.“ [1]

Die Annahme eines solchen Widerspruchs ist indessen durch unsere Texte weder geboten, noch kann sie für den Apostel psychologisch begreifbar gemacht werden. So groß auch die Spannung gewesen sein mag, welche zwischen dem Apostel und seinen Volksgenossen bestanden hat, in einem Punkte ist Paulus sich stets gleich geblieben: in dem heißen Mühen, sie für Christus zu gewinnen. Das wissen wir nicht erst aus dem Römerbrief, in dem sich der Eifer um sein Volk in der ergreifendsten Weise ausspricht, so weit geht, daß er sogar ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ sein will um der Brüder willen (9, 1 ff). Das geht auch hervor aus der von ihm konstant innegehaltenen Missionspraxis, erst den Juden das Evangelium anzubieten [2], ehe er es zu den Heiden trug. Dazu würde aber, will man Abfall und Antichrist als innerjüdische Erscheinungen fassen, die endgeschichtliche Verstockung des Judentums in einen solchen Gegensatz treten, daß die Praxis des Apostels uns zum Rätsel würde. Faßt man aber mit uns die Apostasie als eine innerchristliche, dann ruht die Annahme eines Widerspruchs innerhalb des endgültigen Weltabschlusses auf einer falschen Voraussetzung. Man setzt dabei nämlich voraus, daß das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν nicht einfach die Annahme des christlichen Glaubens bedeutet, sondern auch das endgültige Beharren in demselben. Das ist aber weder durch das Wort selbst noch durch den Kontext des 11. Kapitels gefordert. ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν

[1] Beyschlag, Neutest. Theologie II² 262 f.

[2] Vgl. Apg. 13, 46: „Euch mußte zuerst das Wort Gottes verkündet werden; da ihr es aber zurückweiset und euch unwert erachtet des ewigen Lebens, siehe, so wenden wir uns zu den Heiden.“

εἰσέλθῃ bedeutet nur: bis die Fülle der Heiden in die Kirche eingegangen ist, den christlichen Glauben angenommen hat. Demnach liegt die paulinische Anschauung auf der nämlichen Linie wie die vom Herrn im Evangelium ausgesprochene, wonach das Evangelium erst in der ganzen Welt verkündet werden muß, ehe der Herr wiederkommt (vgl. Mt 24, 14: καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος; s. auch Mk 13, 10). Damit ist die Anschauung eines in den Anfängen schon vorhandenen, stetig fortschreitenden und im Antichristen einen letzten Höhepunkt findenden, innerchristlichen Abfalls durchaus vereinbar. Dadurch wird ebensowenig die Wahrheit der Erwartung vom Eingang der im Gegensatz zum Judentum als Einheit gedachten Heidenwelt entwertet, wie dadurch das εἴπως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα gehindert wird[1].

3. Der Antichrist (2 Thess 2, 3—12).

3. Μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον· ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας,

4. ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός.

5. Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν;

6. καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ.

7. τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.

8. καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ κ. τ. λ.

[1] Zu einfach löst Cornely (Comm. in ep. ad Rom. 613) die hier vorliegende Schwierigkeit: „Unde ex hoc loco legitime colligitur, mundi finem non esse venturum, antequam universus orbis, plenitudine gentium et omni Israele in ecclesiam ingressis, Evangelio subiectus et catholicus sit (aut saltem fuerit cf. Lc 18, 8; 2 Thess 2, 3 etc.)."

Der Name Antichrist findet sich bei Paulus nicht[1]. Auch reicht das Material nicht aus, um aus 2 Kor 6, 15 folgern zu dürfen, derselbe führe bei Paulus den Namen Belial[2]. Er ist hier nach seiner hervorstechendsten Eigenschaft ὁ ἄνομος (V. 8), ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας[3] (V. 3), nach seinem Schicksal ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (V. 3) genannt. Es kann unsere Aufgabe nicht sein, hier noch einmal die Geschichte der Exegese unserer Stelle aufzurollen[4]. Auch kommt es für uns nicht darauf an, eine Übersicht der einzelnen Erklärungsversuche zu geben[5]. Es muß uns genug sein, lediglich an Hand des vorliegenden Textes die Anschauung des Apostels zu ermitteln. Da lassen sich nun folgende Sätze aufstellen:

1) Der Antichrist ist eine individuelle Persönlichkeit, nicht Sammelname für irgend eine geistige, gottwidrige Strömung. Das ist die Ansicht der Väter und der kirchlichen Erklärer trotz aller Mannigfaltigkeit in der Einzelexegese[6]. Erst polemische Tendenzen haben die Deutung des Antichristen auf das Papsttum geschaffen. Geboren in den Kämpfen zwischen Papsttum und Kaisertum, hat dieser Artikel seit Luther einen festen Platz in der Polemik gegen die offizielle Kirche gefunden[7]. Auch in neuerer Zeit ist die kollektive Deutung des Antichristen wieder von einer Reihe

[1] Wohl aber 1 Jo 2, 18 22; 4, 3; 2 Jo 7.

[2] So W. Bousset. Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895, 86 99 ff.

[3] τῆς ἀνομίας lesen ℵ B min. sah. copt. arm. Orig. Chrysost. Tert. Ambr. Ambrosiaster; τῆς ἁμαρτίας A D F G K L vulg. syr. aeth. Eus. Cyr. Orig. Chrysost. Theodoret.

[4] Ich verweise auf Bornemann, Thessalonicherbriefe 400—459; Wohlenberg, Thessalonicherbriefe 170—214: Exkurs zu 2 Thess 2, 3—8. Dazu noch Erbes, Der Antichrist, a. a. O. 1—59; Bousset, Der Antichrist; M. Friedländer, Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen, Göttingen 1901.

[5] Eine gute Übersicht gibt Simar, Theologie des hl. Paulus[2] 261 ff.

[6] Belege bei Simar a. a. O. 267 f; Schaefer, Thessalonicherbriefe 153 ff. Eine Ausnahme scheint Origenes zu machen, der ihn bald kollektiv, bald wieder individuell verstehen will. Belege bei Wohlenberg a. a. O. 187 ff.

[7] Reichliche Belege bei Bornemann a. a. O. 412 ff; Schaefer a. a. O. 155 A. 6.

protestantischer Exegeten vertreten worden, welche, jede zeitgeschichtliche Erklärung ablehnend, den inspirierten Charakter des vorliegenden Textes gewahrt wissen wollten[1]. Diese alle verstehen unter dem Antichristen die vollendete Gottlosigkeit, den mehr und mehr sich vollziehenden Abfall vom Christentum in Atheismus und Irreligion. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß eigentlich nur Nitzsch die kollektive Deutung einheitlich und konsequent durchführt. „Der ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας ist nicht ein Individuum, selbst wenn Paulus ihn typisch so darstellt, sondern der durch den höchsten Kulturzustand in der Christenheit selbst hervorgerufene Atheismus, die volle Irreligiosität, die das größte und das letzte Übel ist, aber durch den Sieg der wahren Religion dann stürzt.“[2] Die andern dagegen, so nahe sie auch der von Nitzsch vertretenen Gesamtansicht stehen, schwanken zwischen der individuellen und kollektiven Deutung unsicher hin und her. Allein alle diese Versuche scheitern an der klaren und unzweideutigen Sprache des Apostels. Das Bild, das er vom Antichristen entwirft, ist so durch und durch persönlich gehalten, daß es schlechterdings auf eine rein geistige, nicht in einer einzelnen Persönlichkeit kulminierenden Strömung nicht anwendbar ist. Schon die Namen „Mensch der Gesetzlosig-

[1] So Nitzsch, De revelatione religionis, Lipsiae 1808, 223—274; Pelt, Epist. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses, Gryphiswaldiae 1830, 161 ff; Olshausen, Bibl. Kommentar IV, Königsberg 1844, 504 ff. Auch Augustinus (De civ. Dei 20, 19 [ed. Maur. VII 451]) kennt, freilich ohne sie zu teilen, die kollektive Deutung: „Nonnulli non ipsum principem, sed universum quodam modo corpus eius, id est ad eum pertinentem hominum multitudinem simul cum ipso suo principe hoc loco intellegi antichristum volunt.“ v. Hofmann, Schriftbeweis III 670 ff, gehört wohl nicht hierhin. Doch vgl. Bornemann, Thessalonicherbriefe 424 ff.

[2] Bornemann a. a. O. 431. Bornemann urteilt mit Recht, Nitzsch sei mit seiner Erklärung der Charybdis moderner Umdeutung nahe gekommen, die den ganzen Nachen der apostolischen Weissagung zu verschlingen drohe (ebd. 430). Auch Heubner (Praktische Erklärung des Neuen Testaments I², Potsdam 1862, 176 f) führt aus, der Sündenmensch sei die zukünftige, sich schon vorbereitende Generation des vollkommenen theoretischen und praktischen Atheismus.

keit", „Sohn des Verderbens", „Widersacher" lassen die individuelle Deutung als die nächstliegende erscheinen. Aber vollends die ihm beigelegte Gottlosigkeit, sein Wirken in der Kraft Satans mit Zeichen und Lügenwundern, sein Untergang sprechen entscheidend gegen jede kollektive Erklärung und Umdeutung des Begriffes. Wie hätte Paulus das Sitzen im Tempel Gottes, das Sicherheben über alles, was Gott und Heiliges heißt, die Zeichen und Wunder, die er wirkt, endlich seine Vernichtung durch den tötenden Hauch aus dem Munde Christi von ihm aussagen können? Die Wucht all dieser Momente ist so groß, daß auch die zeitgeschichtliche Erklärung stets nach einer Persönlichkeit gesucht hat, auf welche die von Paulus entworfene Zeichnung des Antichristen gepaßt hätte.

2) Der Abfall geht dem Kommen des ἄνομος voraus, und letzterer erscheint als dessen Höhepunkt und Abschluß. Worin und wie die Apostasie auch immer sich vollziehen mag, nach den Worten des Apostels ist das Geheimnis der Bosheit jetzt schon am Werke, τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας (V. 7). Daraus ergibt sich, daß Paulus sich den Abfall nicht als etwas auf einmal und unvorbereitet Eintretendes gedacht hat. Vielmehr sind wir zu der Annahme genötigt, daß der fortschreitenden Ausbreitung des Evangeliums steigend Abfall und Widerspruch zur Seite geht, bis dann am Ende der Tage die Gesetzlosigkeit ihren Höhepunkt erreicht und in einem massenhaften Abfall von Gott und Christus sich offenbart. Ein Abfall in größerem Umfang ist sowohl durch die ergänzende Stelle 2 Tim 3, 1—10 nahe gelegt wie auch durch den Charakter desselben als Vorzeichen der nahen Parusie. Alles, was an Widerspruch gegen Gott vorhanden ist, sammelt sich dann wie in einem Brennpunkte in dem Gesetzlosen, der darum der Sündenmensch κατ' ἐξοχήν ist, der geborene Widersacher Gottes. Dabei an eine Inkarnation des Teufels zu denken[1], ist schon durch den Kon-

[1] Immerhin liegt es nahe, das Bild des Antichristen, das ja als vollkommenes Gegenstück des Christus aufgefaßt wird, auch auf diesen Punkt

text ausgeschlossen. Wirkt er ja seine Lügenwunder und Zeichen, mit denen er die Menschen verführt, κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ. Er ist also vielmehr als dessen Werkzeug oder Kreatur gedacht.

3) Der Antichrist ist der Widerpart des Christus. Die Wahl der Worte, in denen das Auftreten des Widersachers geschildert wird, läßt erkennen, daß es durchgängig als Nachahmung der Parusie des Herrn gedacht wird. Noch ist der Christus verborgen, so daß seine Ankunft eine Offenbarung genannt werden kann; auch der Gesetzlose wird offenbart werden. Wie die παρουσία τοῦ Χριστοῦ in Macht und Herrlichkeit erfolgt, so wird auch die Parusie seines Widersachers sich hervortun in Zeichen und Lügenwundern, die freilich durch die Kraft Satans gewirkt sind. Und wie Christus sich seine Gemeinde sammelt, so wird auch jener diejenigen um sich sammeln, die dem Verderben verfallen sind, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben zu ihrer Rettung. Jetzt verfallen sie der Kraft der Betörung (ἐνέργεια τῆς πλάνης), auf daß sie der Lüge glauben zu Gericht und Verderben, weil sie der Wahrheit nicht geglaubt und Gefallen gefunden haben an der Ungerechtigkeit. Man hat daher mit Recht das Auftreten des Antichristen „ein satanisch geleitetes Seitenstück zur Parusie Christi" genannt[1].

4) Die Erscheinung des Antichristen und damit auch die Parusie Christi wird noch aufgehalten durch eine Macht, die, bald sachlich bald persönlich, mit Rücksicht auf ihre das Auftreten desselben hemmende oder verzögernde Wirkung τὸ κατέχον oder ὁ κατέχων genannt wird.

auszudehnen. Bousset (Der Antichrist 88 ff) führt eine Reihe von Belegen für diese Anschauung an. „Die Überlieferung schwankt zwischen der Auffassung des Antichristen als eines vom Teufel regierten Menschen und seiner Identifikation mit dem Satan. Deutlich aber zeigt sich, daß die Auffassung desselben als einer übermenschlich gespenstisch-dämonischen Erscheinung weit verbreitet, uralt — vielleicht die ältere ist und so immer wieder hervorbricht" (ebd. 91).

[1] Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief 121. Vgl. Luthardt, Lehre von den letzten Dingen[3] 151.

„Und was die Gegenwart anlangt[1], so kennt ihr ja die hemmende Macht, auf daß er offenbar werde zu seiner Zeit. Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits wirksam, nur muß erst der jetzt Hemmende aus dem Wege sein." Eine den Thessalonichern aus der Predigt des Apostels bekannte Macht hält noch das Kommen des ἄνομος auf, und zwar so lange, als Gott es in seinem Ratschlusse bestimmt hat. Das ist der Sinn des Satzes: εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ[2]. Wenn dieser von Gott bestimmte Zeitpunkt da ist, dann wird die hemmende Macht aufgehoben, so daß die Bahn für den Sohn des Verderbens frei wird. Wenn wir die allerdings naheliegende Analogie zwischen der ἀποστασία und dem Antichristen einer-, dem κατέχον und κατέχων anderseits annehmen dürften, dann läge es nahe, auch hier in dem ersteren eine geistige Richtung oder Strömung, im letzteren dagegen deren persönliche Spitze zu sehen. Das scheint mir nun aus einem doppelten Grunde nicht angängig zu sein. Im Texte des Apostels ist offenbar kein Unterschied gemacht zwischen der Tätigkeit des κατέχον und der des κατέχων. Wie das μυστήριον τῆς ἀνομίας seine Wirkung auszuüben begonnen hat, so ist auch die Tätigkeit des κατέχον eine jetzt schon vorhandene, der Gegenwart angehörende. Die Thessalonicher kennen sie ja und wissen, wie sie der Offenbarung des Antichristen den Weg sperrt. Genau in derselben Weise rückt dann Paulus auch die Tätigkeit des κατέχων neben das jetzt schon wirkende Geheimnis der Gottlosigkeit. Das τὸ κατέχον οἴδατε und das μόνον ὁ κατέχων ἄρτι sind so unterschiedslos in ihrer Tätigkeit dargestellt, daß man, abgesehen von den verschiedenen Genus, keinen Grund hätte, in dem einen eine

[1] Der Sinn des καὶ νῦν (V. 6) ist also der: Im Gegensatz zu der in Zukunft sich vollziehenden Offenbarung des Antichristen wissen die Leser, was diese in der Gegenwart noch aufhält. Daher ist καὶ νῦν mehr als Überleitung in den neuen Gedanken, es stellt vielmehr auch Gegenwart und Zukunft ausdrücklich einander gegenüber. Über die verschiedenen Erklärungen s. Bornemann, Thessalonicherbriefe 365 ff.

[2] Demnach ist der Infinitivsatz zwar grammatisch von οἴδατε abhängig sachlich jedoch von dem in κατέχον liegenden Gedanken.

Persönlichkeit, in dem andern eine geistige Strömung zu sehen. Gehört aber, wie es durch das ἄρτι ausdrücklich gesagt ist, auch der κατέχων bereits der Gegenwart an, so ist es unmöglich, in demselben irgend eine Persönlichkeit zu sehen. Denn die Deutung, welche z. B. Schaefer[1] von dem κατέχων gibt, steht und fällt mit seiner grammatischen Erklärung von κατέχειν[2]. Paulus wolle den Thessalonichern sagen, sie wüßten — das soll τὸ κατέχον bedeuten — „das, was zur Zeit an der Reihe ist, was gewissermaßen das Herrschende ist, oder das, was der Gegenwart gleichsam die Signatur aufprägt". Demnach besteht das κατέχον in einem Wirken des Geheimnisses der Bosheit, der κατέχων ist dann „der Fürst dieser Welt", „der Geist, der jetzt schon in den Kindern des Unglaubens in mysteriöser Weise wirksam ist"[3]. Allein diese Erklärung hängt auf das engste zusammen mit der auch von Grimm[4] vertretenen Beziehung des εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ auf das κύριος in V. 1, die vollkommen unmöglich ist. Denn von V. 3 ab spricht der Apostel gar nicht mehr von der ἀποκάλυψις τοῦ Χριστοῦ, sondern von der des ἄνομος; daher ist die Rückbeziehung des αὐτοῦ auf V. 1 nicht bloß unnatürlich, sondern grammatisch unmöglich. Schlagend wird die Beziehung des Satzes auf den Antichristen gefordert durch

[1] Thessalonicherbriefe 159 ff.

[2] Die Übersetzung „hemmen, hindern" soll nicht gerechtfertigt sein. Jedoch ist dieselbe in der Profangräzität durchaus gebräuchlich; Belege bei Pape, Griechisch-deutsches Wörterbuch I[3] 1399. Auch Röm 1, 18 ist trotz des Widerspruchs von Schaefer so zu verstehen. Wie die Verse 19 ff das Gegenteil beweisen sollen, kann ich nicht sehen. Der Zorn Gottes kommt über die, welche die Wahrheit in der Ungerechtigkeit niederhalten, so daß dieselbe in ihnen nicht zur Entfaltung und Herrschaft kommen kann. Gerade die Interpretation des κατέχον durch τὸ κωλῦον bei Chrysostomus beweist in unserem Sinne. Vgl. noch Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch[9] 457 f. Was soll es übrigens heißen, wenn Schaefer (a. a. O. 159 f) schreibt: „Es ist dem Zusammenhang durch die Übersetzung ‚das Hinhaltende' voll und ganz gedient, wenn damit der Begriff des Hinderns oder Aufhaltens nicht verbunden wird." Als wenn das möglich wäre!

[3] Schaefer a. a. O. 160 f 164.

[4] Der κατέχων des zweiten Thessalonicherbriefes, Stadtamhof 1861.

. 8, wo, anschließend durch καὶ τότε — nämlich dann, wenn er κατέχων beseitigt ist —, ausdrücklich gesagt wird ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος. Es ist also ganz ausgeschlossen, daß V. 6 Fatt auf die unmittelbar vorausgehenden Verse, auf V. 1 und 2 zurückgreife. Der einzige positive Grund, den Schaefer anführt für die Beziehung auf κύριος, ist das ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. Das passe nicht auf den Menschen der Sünde, weil er nicht Herr der Zeit sei, so daß sie „seine" Zeit genannt werden könne[1]. Aber die Lesart der Recepta ἑαυτοῦ wird mit Recht gegen die besser bezeugte αὐτοῦ fallen gelassen[2]. Der Sinn ist dann: Die Offenbarung des Antichristen erfolgt zu „seiner" Zeit, d. h. in dem ihm von Gott bestimmten Zeitpunkte[3].

Das zweite Moment, welches gegen den Personalcharakter des κατέχων geltend gemacht werden kann, ist der farblose und unbestimmte Ausdruck ἕως ἐκ μέσου γένηται, den Paulus sicher nicht ohne Absicht gewählt hat. Derselbe wirkt um so auffallender, wenn man auf die bestimmte Art achtet, mit der die Beseitigung des Antichristen beschrieben wird. Den wird der Herr Jesus töten mit dem Hauch seines Mundes und so all seiner Macht ein Ende bereiten. Und wer ist es, der allen κατέχων aus der Mitte tut? Das scheint mir mehr darauf zu deuten, daß der κατέχων nicht als Persönlichkeit verstanden werden soll. Was aber ist dann das Hemmnis, welches das Auftreten des Antichristen noch hindert? Will man sich nicht mit der resignierten Auskunft begnügen, welche der

[1] Schaefer a. a. O. 160.

[2] Die Handschriften schwanken, die meisten Ausgaben außer Weiß lesen αὐτοῦ. Sachlich macht es überdies keinen Unterschied; vgl. Wohlenberg, Thessalonicherbriefe 145 A. 1.

[3] Schaefer lehnt zwar die Ansicht von Grimm, welcher in dem κατέχων den ἄνομος sieht, ab. Tatsächlich läuft seine Erklärung auf dasselbe hinaus, wie es seine eigenen Worte deutlich genug zeigen. „Der κατέχων und der ἄνομος sind nicht identisch, denn dieser ist eine bestimmte, historische, menschliche Person; aber ihrer bedient sich der κατέχων, um die höchste Stufe seiner Gottlosigkeit und Bosheit, die Sünde als Selbstvergötterung in ihrer ärgsten Entfaltung auch offenkundig zu wirken" (a. a. O. 168).

hl. Augustinus[1] gibt, dann sollte man wenigstens, statt au Staatsverfassungen und einzelne Persönlichkeiten zu raten[2] eine Erklärung suchen, welche im Rahmen der paulinische Zukunftshoffnung liegt und zugleich dem Bewußtsein und Ver ständnis der urchristlichen Gemeinde näher steht als alle zeit und weltgeschichtlichen Ausdeutungen[3]. Mit aller Zurück haltung möchte ich in dem Röm 11 auseinandergelegten heils geschichtlichen Weltplane Gottes die aufhaltende Mach erblicken. Es wäre dann einmal die Verstockung Israels welche, wie sie die Weltvollendung noch zurückhält[4], so auc noch das den letzten Zeiten angehörende Offenbarwerden de Antichristen verhindert. Damit verbindet sich, entsprechend der inneren Zusammengehörigkeit beider Heilstatsachen, di andere Bedingung, daß erst die Fülle der Heiden in di Kirche eingegangen sein muß. Beide Tatsachen zusammen bilden dann das Hemmende, dem das Geheimnis der Boshei steigend und wachsend zur Seite geht. Erst wenn die Heiden welt eingegangen ist, und infolgedessen das zur höchsten Eifer

---

[1] „Quod autem ait, et nunc quid detineat, scitis, id est, quid sit i mora, quae causa sit dilatationis eius, ut reveletur in suo tempore, scitis quoniam scire illos dixit, aperte hoc dicere noluit. Et ideo nos, qu nescimus, quod illi sciebant, pervenire cum labore ad id, quod sensi Apostolus, cupimus nec valemus: praesertim quia et illa, quae addidi hunc sensum faciunt obscuriorem. Nam quid est: Iam enim mysteriu iniquitatis operatur. Tantum qui modo tenet teneat, donec de medio fia et tunc revelabitur iniquus? Ego prorsus, quid dixerit, me fateor igno rare“ (De civ. Dei 20, 19, 2 [ed. Maur. VII 451]).

[2] Man vgl. die geschichtlichen Übersichten bei Bornemann un Wohlenberg s. oben S. 137 A. 4. Alle zeitgeschichtlichen Deutunge sind vom offenbarungsgläubigen Standpunkt abzulehnen (z. B. κατέχον, di römische Staatsordnung; κατέχων, der römische Kaiser). Die Deutung au den christlichen Staat (so Bisping, Thessalonicherbriefe III² 98 u. v. a. lag weder im Gesichtskreise des Apostels noch seiner Thessalonicher, di ja genau das Hemmende kennen. Auch der Mittelweg, den Döllinge einschlägt, indem er eine zeitgeschichtliche und eine endgeschichtlich Erfüllung des Textes annimmt, scheitert an diesem selbst, der nur di Endgeschichte im Auge hat.

[3] Vgl. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch⁹ 457.

[4] S. oben S. 121 ff.

sucht gereizte Israel sich bekehrt hat, dann ist die hindernde Macht beseitigt, dann kann der ἄνομος sich offenbaren, wie dann ja auch das Kommen des Herrn vor der Türe ist. Auf keinen Fall ist ein Grund einzusehen, warum Paulus erst zur Zeit des Römerbriefes die Gedanken des elften Kapitels sollte entwickelt haben. Das Problem, dem sie entwachsen sind, die Verstockung Israels und der Übergang des Evangeliums an die Heiden, hatte sich dem Apostel aufgerollt seit den ersten Tagen seiner apostolischen Arbeit. In Thessalonike mag es ihm (vgl. Apg 17, 5 ff) bei dem fanatischen Hasse, der auch hier wieder seiner Predigt des Evangeliums hindernd in den Weg trat, besonders deutlich zum Bewußtsein gekommen sein, daß es die Verblendung seiner Volksgenossen war, welche den Siegeslauf des Evangeliums aufhielt und damit die Wiederkunft des Herrn verzögerte. Gab er dem auch gegenüber der jungen Gemeinde Ausdruck, dann begreift es sich, wie er ihnen schreiben kann: καὶ νῦν οἴδατε τὸ κατέχον. Hatten sie doch eine Probe dieser hemmenden und aufhaltenden Macht in der Gründung ihrer Gemeinde mit eigenen Augen sehen können[1]. Jedenfalls bleibt diese Auffassung innerhalb der Gedankenwelt der paulinischen Eschatologie, während die andern Erklärungen Gedanken herbeiziehen müssen, welche ihr entweder fremd oder wenigstens in ihr nicht belegt sind. Wohl bleibt es dabei unerklärt, wie und warum in V. 7 der Wechsel des Genus eintritt. Allein auf eine Erklärung, welche von keiner Schwierigkeit mehr gedrückt ist, wird man bei dem Charakter der in absichtsvolles prophetisches Dunkel gehüllten Stelle wohl für immer verzichten müssen.

5) Endlich sei noch hervorgehoben, daß Paulus mit seiner Ausführung über Abfall und Antichrist und die Macht, die seine Offenbarung noch zurückhält, den Thessalonichern nichts Neues sagt. Wie er zweimal hervorhebt (V. 5: οὐ μνημονεύετε; V. 6: οἴδατε) sind diese Dinge Gegenstand seiner Lehrunter-

[1] In dieser Erklärung finden dann auch die Momente, welche B. Weiß für seine Deutung des innerjüdischen Charakters der Apostasie anführt (s. oben S. 131 ff), soweit sie berechtigt sind, entsprechende Verwendung.

weisung gewesen, so daß es hier nur mehr der Erinnerung und Auffrischung bedarf. Auch aus diesem Grunde wird es zu verstehen sein, daß die Bemerkungen besonders über das κατέχον so knapp ausgefallen sind, was für die Thessalonicher nicht von Bedeutung war, uns aber das Verständnis erschweren muß[1].

Fassen wir die Anschauung des Paulus über die Vorzeichen der Wiederkunft kurz zusammen, so ist es auf der einen Seite der Eingang der Heidenwelt und die durch sie bewirkte Bekehrung Israels, auf der andern Seite „der“[2] Abfall und das Auftreten des Antichristen, welche der Wiederkunft des Herrn vorausgehen müssen. Und zwar scheint er in Thessalonike die erstere Doppeltatsache als dasjenige bezeichnet zu haben, welches die Offenbarung des ἄνομος noch aufhält, während die ἀποστασία oder das Geheimnis der Gesetzlosigkeit bereits am Werke ist, d. h. immer mehr einem Massenabfall von Gott und Christus entgegenwächst.

---

[1] Jüngst hat H. Kellner (Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte, Regensburg 1908, 320 ff) die Vermutung des Hugo Grotius wieder aufgegriffen, wonach Caligula der Antichrist und Petronius, Statthalter von Syrien, der Hemmende seien. Ich kann in diesem Zusammenhang nicht zu der von Kellner behaupteten Chronologie des Paulus Stellung nehmen. Aber auch von diesem Punkte abgesehen sprechen gegen seine Auffassung folgende Gründe: 1. Paulus redet wirklich 2 Thess 2, 1—11 vom Ende der Welt. Das ergibt sich schon aus der Tatsache, daß es sich zugleich um die Parusie Christi handelt. Daher sprechen gegen jede zeitgeschichtliche Erklärung gewichtige dogmatische Bedenken. 2. Kommt es gar nicht zur Tempelschändung durch Aufstellung der Statue des Caligula, der vor der Ausführung seines Planes ermordet wird. Paulus setzt, wie man auch Antichrist und Tempelschändung verstehen mag, die Vollendung des Frevels offenbar voraus. 3. Der Antichrist wird hinweggerafft durch den Hauch des Mundes des Herrn Jesus. Kann darunter die Ermordung Caligulas durch Cassius Chaerea gemeint sein? 4. Die Gemeinde von Thessalonike war überwiegend heidenchristlich (so auch Kellner a. a. O. 318). Daher können die innerjüdischen Drangsale unter Caligula für dieselbe nicht die Bedeutung gehabt haben, welche 2 Thess. dem Auftreten des Antichristen gerade für diese Gemeinde beigelegt wird.

[2] Daß der Abfall lediglich mit dem Artikel gezeichnet werden kann, verrät ebenfalls, daß es sich um die, d. h. den Thessalonichern aus der Predigt des Paulus bekannte Apostasie handelt.

Sechstes Kapitel.
Der Verlauf der Wiederkunft.

1. Die Terminologie.

Der Ausdruck, mit dem Paulus die Wiederkunft des Herrn technisch bezeichnet, lautet meist παρουσία — „Ankunft“ [1]. Der hierin liegenden Vorstellung entspricht es, wenn die Erscheinung Christi ein Kommen [2] vom Himmel her genannt wird. Dementsprechend heißt es von den Gläubigen, daß sie der Ankunft des Herrn warten [3], ihr entgegenharren [4]. Inhaltlich gleichbedeutend mit παρουσία ist der Terminus ἡμέρα, der bald ἡμέρα τοῦ κυρίου [5], bald ἡ ἐκείνη ἡμέρα [6] oder auch nur ἡμέρα [7] lautet. Mit der Bezeichnung ἡμέρα ist zunächst hingewiesen auf den Charakter der Ankunft als Beginn des großen und allgemeinen Gerichtes über die Welt. Wird ja schon ein irdisches, von Menschen verwaltetes Gericht „Tag“ genannt (1 Kor 4, 3). Indes schließt die Bezeichnung „Tag des Herrn“ auch den Gegensatz zwischen Tag und Nacht mit ein, sei es nun, daß man darunter den Tag κατ' ἐξοχήν, den eigentlichen Tag, der keinen Untergang kennt, versteht, gegen den die ganze Vergangenheit als Nacht gewertet und empfunden wird, sei es, daß dabei mehr an den Gegensatz zwischen Licht und Finsternis gedacht ist. In diesem Sinne heißt es 1 Kor 3, 13: ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, womit dem Tag zugeschrieben wird, was sonst als Tätigkeit des Herrn erscheint: ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος,

[1] ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ: 1 Kor 15, 23; τοῦ κυρίου ἡμῶν: 1 Thess 3, 13; , 23. Vgl. 1 Thess 2, 19; 4, 15; 2 Thess 2, 1.

[2] 1 Kor 4, 5; 11, 26. 2 Thess 1, 10.

[3] ἀναμένειν: 1 Thess 1, 10.

[4] ἀπεκδεχόμενοι: 1 Kor 1, 7; Phil 3, 20; Hebr 9, 28; προσδεχόμενοι: Tit 2, 13; ἠγαπηκότες τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ: 2 Tim 4, 8.

[5] ἡμέρα τοῦ κυρίου: 1 Kor 1, 8; 5, 5; 2 Kor 1, 14; 1 Thess 5, 2; Thess 2, 2; ἡμέρα Χριστοῦ: Phil 1, 6 11; 2, 16.

[6] 2 Thess 1, 10. 2 Tim 1, 12 18; 4, 8.

[7] Röm 2, 16; vgl. 13, 12. 1 Thess 5, 4; vgl. 5, 8. 1 Kor 3, 13. Hebr 10, 25: τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.

ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν (1 Kor 4, 5). Der Tag, der hellen Lichtglanz übe die Welt ausgießt, leuchtet hinein in die dunkelsten Gründe in die verborgensten Winkel des Herzens, um alles ans Lich zu stellen[1]. Aus diesem Gegensatz, den der technische Be griff ἡμέρα in sich schließt, ermöglicht es sich auch, daß Über gänge aus diesem in das Übertragene, rein Bildliche ohn weiteres geschehen können[2]. Endlich kann auch an das weit hin Sichtbare, sich jedem Aufdrängende des Tages gedach werden, eine Vorstellung, die dem auch von Paulus gebrauchte Bilde zu Grunde liegt, von dem Diebe, der in seiner licht scheuen Arbeit von dem plötzlich hereinbrechenden hellen Tag gestört wird (1 Thess 5, 4).

Am nächsten an diese, die Gerichtsvorstellung mit ein beziehende Bedeutung des Herrntages tritt, namentlich in Römerbrief, die Bezeichnung ἡμέρα τῆς ὀργῆς[3]. Während je doch der Gerichtstag sich auf alle erstreckt, ist er Zornestag nur für die Gottlosen, für die σκεύη ὀργῆς εἰς ἀπώλειαν (Röm 9, 22). Allein, daß der Ausdruck ὀργή nicht immer eschato logische Färbung trägt, also nicht immer den im Weltgericht sich auswirkenden Zorn Gottes bedeutet, zeigen deutlich Stelle wie Röm 1, 18, wo trotz des Zusatzes ἀποκαλύπτεται ἀπ' οὐρανο von dem jetzt schon wirksamen Zorne die Rede ist, der sich gegen die richtet, welche die Wahrheit in Ungerechtigkei niederhalten[4].

[1] Schon diese Vorstellung vom Hineinleuchten in die verborgene Arbei und Gesinnung der Menschen hätte Kabisch (Eschatologie des Paulu 234 ff) abhalten sollen, hier im Stile jüdischer Apokalyptik zu stark z materialisieren und von der himmlischen, materiellen Geistsubstanz z reden, die aus den geöffneten Himmelspforten in ihrer feurigen, alle durchdringenden, alles erleuchtenden Kraft und Gestalt hervorbrich Daher versteht er den Gegensatz des φῶς der himmlischen und des σκότο der irdischen Welt nicht als einen bildlichen, sondern als wirklichen obschon doch gerade hier das Bildliche so stark hervortritt. Damit so natürlich nicht gesagt sein, daß der Gegensatz nur ein bildlicher ist.

[2] So Röm 13, 12 ff; 1 Thess 5, 4 ff. S. auch oben S. 91 f.

[3] Röm 2, 5; 5, 9; 9, 22; 12, 19. 1 Thess 1, 10: ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη; 2, 16

[4] Vgl. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch[9] 773 ff.

Endlich wird das Hervortreten des Christus aus den Himmeln eine ἀποκάλυψις, ein ἀποκαλύπτεσθαι genannt[1], und zwar in einem dreifachen Sinne. Zuerst ist die Wiederkunft des Herrn eine Offenbarung für diesen selbst. Bis jetzt war er in den Himmeln verborgen, seine Macht und Herrlichkeit noch nicht vor der ganzen Welt geoffenbart. Erst wenn er aus seiner himmlischen Verborgenheit hervortritt, dann wird sein Werk vollendet, indem in Auferstehung und Verklärung auch der letzte Feind, der Tod, vernichtet wird. Dann werden nicht nur die Seinen ihn als den Herrn bekennen, sondern auch die müssen ihn anerkennen, die der Gott dieser Welt verblendet hatte.

Aber nicht nur für Christus selbst ist seine Wiederkunft eine Offenbarung seiner Herrlichkeit, eben dieselbe Bedeutung wird sie auch für seine Gläubigen haben. Bis jetzt waren sie verkannt, verachtet und verfolgt; aber wenn der Christus offenbar wird, der ihr Leben ist, dann werden auch sie offenbar werden mit ihm in Herrlichkeit (Kol 3, 4). Es ist die volle Einsetzung in die Sohnesrechte, die υἱοθεσία, nach der der Christus seufzt und verlangt, die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος. Wohl haben wir den Geist der Sohnschaft empfangen, in dem wir „abba", Vater, rufen. Der Geist bezeugt es uns, daß wir Kinder Gottes sind (Röm 8, 14 ff). Aber es ist wohl das Angeld (ἀρραβών: 2 Kor 5, 5), was wir empfangen haben, ein Rechtstitel, den wir in dem uns gegebenen πνεῦμα besitzen, die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος (Röm 8, 23). Die volle Auswirkung derselben in der δόξα der Kinder Gottes, in der Befreiung von diesem Todesleib und in der Mitteilung der neuen, himmlischen Leiblichkeit steht noch aus. Aber wenn der Apostel hinschaut auf diese wundersame Herrlichkeit, die an den Kindern Gottes wird offenbar werden, dann scheint ihm alles Leid der Gegenwart klein

[1] 1 Kor 1, 7. 2 Thess 1, 7. Vgl. 1 Kor 3, 13; Röm 2, 5; 8, 18 f. Hierhin gehört auch der namentlich in den Pastoralbriefen verwandte Begriff der ἐπιφάνεια: 1 Tim 6, 14; 2 Tim 1, 10; 4, 1 8; Tit 2, 13 und 2 Thess 2, 8: ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας. Ein sachlicher Unterschied ist zwischen den beiden Benennungen nicht zu bemerken.

und bedeutungslos, es ist dann nur die leichte Last des Augenblicks an Trübsal, die uns über alles Erwarten einen großen und ewigen Schatz an Herrlichkeit erwirken wird (Röm 8, 18. 2 Kor 4, 17. Vgl. 2 Thess 1, 7). Und an dieser Herrlichkeit, die an den Kindern Gottes offenbar wird, nimmt auch die ganze Schöpfung teil. Darum seufzt sie mit uns und liegt in Wehen; denn auch sie will befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit und teilnehmen an der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (vgl. Röm 8, 18—26).

Noch aus einem dritten Grunde heißt die Wiederkunft Christi eine Offenbarung, insofern sie nämlich als der Gerichtstag das Leben eines jeden Menschen in seinem Werte ans Licht bringen wird. Ausführlich behandelt Paulus unter diesem Gesichtspunkte den Herrntag den Korinthern gegenüber, die einen Unterschied machen zwischen ihm und Apollos und darüber vergessen, daß auch diese nur Gehilfen sind, die zwar bauen auf dem Fundament, das der Herr selbst ist, deren Werk aber der Prüfung untersteht an dem Tage, der jedes Menschen Werk offenbar machen wird. Dann wird es sich zeigen, ob es Gold, Silber, kostbare Steine, Holz, Stroh oder Spreu war, was einer aufgebaut. Das Feuer, in dem der Tag sich offenbart, verzehrt und zerstört in seiner Glut den Bau, der nur aus minderwertigem Material errichtet ist[1]. Müssen wir doch alle offenbar werden vor dem Richterstuhle des Christus, damit ein jeder davontrage, was er bei Leibesleben getan hat, wie er es getan hat, Gutes oder Böses (2 Kor 5, 10).

[1] Es handelt sich bei dieser Stelle direkt um den Tag der Parusie. Das beweist die ganze Terminologie ἡμέρα, δηλώσει, ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, φανερὸν γενήσεται, lauter Ausdrücke, die in der Eschatologie des Paulus eine feste Stelle haben. Wenn jemandes Werk nun im Feuer des Gerichtes verbrennt, dann wird er um den Ertrag seiner Arbeit gestraft werden; er selbst wird gerettet, denn er stand ja und baute auf dem Fundament Christi, ὡς διὰ πυρός, weil eben durch das Feuer sein Werk verbrannt und vernichtet ist. Die Beziehung auf das Fegfeuer kann daher, weil es sich um das letzte Gericht handelt, nur eine indirekte und übertragene sein. Vgl. Corluy, Spicilegium I 269—277.

2. Die Vorbereitung der Wiederkunft in den Himmeln.

Der Ort, an dem der Herr bis zu seinem Tage verborgen ist, ist der Himmel; von hier kommt er dann auch, wie wiederholt ausdrücklich gesagt wird[1]. Aber er kommt nicht allein, sondern begleitet von einem Stabe von Engeln[2] und mit seinen Heiligen[3]. Unter den Heiligen können nun nicht auch wieder die Engel verstanden werden[4]. Denn ἅγιοι heißen bei Paulus nur die Christen, ein Terminus, der sich außer in 1 Kor und Gal sehr häufig in allen Paulinen findet[5]. Es wird nicht ganz deutlich, wer unter den Heiligen verstanden ist. Am einfachsten denkt man dabei an zwei Klassen, an die verstorbenen Gerechten des Alten Bundes[6] und an die vor der Parusie verstorbenen, beim Herrn befindlichen Christen. Nur daß man bei denen, welche noch der Auferstehung harren, nicht recht sieht, wann die Bekleidung mit dem himmlischen Leibe geschehen soll. Nach 1 Thess 4, 16 f sollte man denken, daß die Vereinigung auf der Erde sich vollzieht, und daß die Auferstandenen dann zusammen mit den Verwandelten dem kommenden Christus in die Luft entgegengerückt werden. Wenn sie dagegen als mit dem Herrn aus der Verborgenheit des Himmels hervortretend und diesen auf der Fahrt zur Erde begleitend gedacht werden, liegt es näher, die Bekleidung in

---

[1] S. oben S. 147.

[2] 2 Thess 1, 7: μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ.

[3] 1 Thess 3, 13: μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ.

[4] So z. B. Holtzmann (Lehrb. der Neutest. Theologie II 189), der unter Berufung auf 1 Thess 3, 13 den Herrn „mit einem Gefolge von Engeln" kommen läßt. Vgl. auch Pfleiderer, Paulinismus[2] 223 ff; Weiß, Bibl. Theologie[4] 222.

[5] Vgl. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 237 f. Die richtige Auffassung auch bei Teichmann, Auferstehung und Gericht 21 f.

[6] Dazu meint Teichmann (a. a. O. 21), es liege hier ganz fern, in diesen festgeschlossenen Kreis alttestamentliche Gestalten hineinzuzwängen. Dagegen will Pfleiderer (Urchristentum I[2] 318) die zu Gott entrückten alttestamentlichen Frommen wie Elias und Moses und die Patriarchen verstehen, jedenfalls nicht die Christen, die dem Herrn entgegenkommen, also nicht mit ihm aus der Höhe herabkommen können.

den Augenblick des Hervortretens aus dem Himmel zu verlegen. Dagegen wird hier noch nicht an die Verwandelten, welche die Parusie erleben, zu denken sein. Wie man das ἁρπαγησόμεθα εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου auch verstehen mag, so können jene doch höchstens als etwa auf halbem Wege den Herrn einholend und von da aus im Gefolge befindlich vorgestellt werden[1].

Der Augenblick, in dem die Parusie anhebt, wird bestimmt ἐν κελεύσματι, in einem Befehlsruf (1 Thess 4, 16). Auch hier ist nicht ohne weiteres klar, weder von wem das κέλευσμα ausgeht, noch an wen es gerichtet wird. Entweder geht der Ruf von Gott aus und richtet sich dann an Christus[2], oder er geht von Christus aus und richtet sich an diejenigen Engel und Heiligen, welche an der bevorstehenden Fahrt des Herrn zur Erde teilnehmen sollen[3]. Mir scheint das Wahrscheinlichere zu sein, daß der Befehlsruf von Gott ausgeht und an Christus gerichtet ist. Denn wie das gesamte Gericht auf Gott zurückgeführt wird (Röm 2, 16. 1 Thess 3, 13. 1 Kor 4, 5) und damit enden wird, daß Gott alles in allem ist (1 Kor 15, 28), so ist es auch Gottes Sache, den Zeitpunkt zu bestimmen, in dem Parusie und Weltvollendung ihren Anfang nehmen sollen[4]. Jedenfalls darf man, wenn der Befehlsruf von Christus ausgeht, ihn nicht an die Toten allein gerichtet sein lassen[5]. Denn der Ruf an die Toten erfolgt durch die Posaune, wie sich deutlich aus der Parallele 1 Kor 15, 52 ergibt. Über-

[1] S. unten S. 154 ff.

[2] Weiß, Bibl. Theologie[4] 243 f. Johannes, Der erste Thessalonicherbrief 312. Schaefer (Thessalonicherbriefe 104) sucht wieder beide Erklärungen zu einer zu verschmelzen und verwischt damit alle Eigenart der einzelnen Ausdrücke. „Es ist das Allmachtswort, durch welches die Auferweckung von den Toten und die Herbeiführung aller zum Herrn gewirkt wird." Unrichtig ist auch die Bemerkung, daß es sich nicht um die Zeit handle; vgl. κέλευσμα „Kommando".

[3] Wohlenberg, Thessalonicherbriefe 100 f.

[4] Vgl. Bisping, Der erste Brief an die Thessalonicher[2] 350, der noch auf Mt 24, 36 hinweist: „Der Vater allein kennt die Stunde".

[5] Gegen Schmiedel, Thessalonicherbriefe 28; Teichmann, Auferstehung und Gericht 22 f.

dies zeigt die Stellung des ἐν κελεύσματι an der Spitze, daß es allgemeiner verstanden und als Einleitung des nun beginnenden Gesamtvorganges gefaßt werden muß[1]. Schon die knappe Nebeneinanderstellung der drei Momente hätte Beyschlag[2] abhalten sollen, in diesen allen nur den einen göttlichen Weckruf an die Schläfer in der Erde zu sehen.

Wie das κέλευσμα auf Gott zu beziehen ist, so wird auch das dritte Moment ἐν σάλπιγγι θεοῦ durch den Zusatz θεοῦ als göttliche Machtwirkung kenntlich gemacht. Damit ist aber der Befehlsruf Gottes an die Gestorbenen gemeint zur Auferstehung. Wie die Auferstehung Christi stets als die Allmachtstat Gottes erscheint, so ist auch die Auferstehung von den Toten nach dem Vorbild des Erstlings Christus Gottes Werk: ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν (Röm 8, 11)[3]. Nehmen wir dazu, daß 1 Kor 15, 52 die Auferstehung auf den Schall der letzten Posaune erfolgt, so unterliegt die Bedeutung der σάλπιγξ θεοῦ hier keinem Zweifel mehr. Auch im Alten Testament begleitet Posaunenschall die Erscheinung Gottes[4]. An unserer Stelle wird nicht gesagt, wer es ist, der die Posaune bläst. Dürfen wir Mt 24, 31 heranziehen: „Und er wird seine Engel aussenden mit gewaltigem Posaunenschall; und sie werden seine Auserwählten versammeln von den vier Winden her von einem Ende des Himmels bis zum andern", dann sind es entweder die den Herrn begleitenden Engel oder auch der Erzengel. Doch erscheint das letztere als wenig wahrscheinlich, weil sonst das zweite Zeichen, die φωνὴ ἀρχαγγέλου, seine Bedeutung einbüßen würde. Wohl findet sich Zach 9, 14 auch die Vorstellung, daß

[1] „Gerade die selbständige Stellung von ἐν κελεύσματι gegenüber den beiden folgenden präpositionalen Ausdrücken fordert auch eine dieser Selbständigkeit gerecht werdende Erklärung. Jede Erklärung aber, welche entgegen dem V. 14 ein anderes Subjekt, sei es Jesus, sei es der Erzengel, zu ἐν κελεύσματι voraussetzt als Gott selbst, bleibt hinter dieser sachgemäßen Forderung zurück" (Johannes a. a. O. 312).

[2] Neutest. Theologie II² 264. Ähnlich auch Teichmann a. a. O. 25 f.

[3] Vgl. Röm 4, 24; 6, 8 f; 1 Kor 15, 4 15 ff; 2 Kor 5, 15.

[4] Ex 19, 11 ff. Joel 2, 1. Zach 9, 14. Is 27, 13.

Gott selbst es ist, der die Posaune bläst[1]. 1 Kor 15, 52 wird die Posaune die letzte genannt, wohl darum, weil sie beim Weltabschluß Verwendung findet[2]. Die Auffassung Schmiedels[3], wonach die Posaune die letzte ist von mehreren schon vorausgegangenen, scheitert an dem Singular σαλπίσει γάρ.

Welche Rolle spielt dann das zweite Zeichen, die φωνὴ ἀρχαγγέλου? Am besten wird man, wenn demselben eine selbständige Bedeutung neben den beiden andern Zeichen zukommen soll, darunter eine Aufforderung an die Engel und Heiligen verstehen, durch die dieselben wie durch einen Herold zum Aufbruch und zur Teilnahme am Zuge des Christus aufgerufen werden. Der Name des Erzengels wird nicht genannt. Die Erklärer nennen meist auf Grund von Dn 10, 21 den Engelfürsten Michael[4].

3. Die Fahrt zur Erde und die ἀπάντησις.

Sobald der göttliche Befehlsruf den Tag des Herrn angekündigt hat, die Stimme des Erzengels als des Heroldes erschallt ist, der Ruf der Posaune das Zeichen zur Auferstehung gegeben hat, beginnt der Triumphzug des erhöhten und verherrlichten Christus zur Erde. Gleichzeitig ist die Erweckung und Auferstehung der Toten erfolgt (1 Thess 4, 16). Aus 1 Kor 15, 52 erfahren wir, daß auf das Zeichen der Posaune in einem Nu, in einem Augenblick dieses Sterbliche Unsterblichkeit, dieses Verwesliche Unverweslichkeit anziehen wird.

[1] Et Dominus Deus in tuba canet.

[2] „Das einfachste ist, diese Posaune deshalb als die letzte zu erklären, weil sie am letzten Tage, am Ende der Welt erklingt und nach ihr keine mehr gehört wird" (Seisenberger, Auferstehung des Fleisches 169).

[3] Korintherbriefe 204. Die ganze Erklärung scheint mehr dem Wunsche entsprungen zu sein, die abenteuerlichen Vorstellungen von der Posaune, welche sich bei den Rabbinen finden, auch bei Paulus angedeutet zu sehen. Vgl. noch Teichmann, Auferstehung und Gericht 25 f. Auch Kabisch (Die Eschatologie des Paulus 239) erklärt die letzte Posaune als die letzte, die überhaupt ertönen wird, nicht als die letzte in einer Reihe anderer.

[4] Siehe Estius II 579. Die unhaltbaren Deutungen des Erzengels auf Christus oder gar auf den Heiligen Geist können übergangen werden.

Gleichzeitig mit der Auferstehung der Toten geschieht die Umwandlung der Lebenden, deren Ergebnis das nämliche ist wie das der Auferstehung, die Bekleidung mit dem σῶμα πνευματικόν[1]. Zwar sagt 1 Thess 4, 15 ff nicht mit ausdrücklichen Worten, daß die Umwandlung der Lebenden zeitlich mit der Auferstehung der Toten zusammenfalle. Allein aus dem ganzen Zusammenhang ergibt sich dies von selbst[2]. Denn da die Lebenden nach keiner Richtung vor den Verstorbenen etwas voraus haben werden und umgekehrt, vielmehr die allseitige Parität der Lebenden und Toten bei der Wiederkunft der Inhalt der apostolischen Unterweisung ist, so können naturgemäß diese nicht hinter jenen zurückstehen.

Hier flicht Paulus einen eigentümlichen, nur in 1 Thess sich findenden Zug ein[3], dessen Bedeutung nicht ohne weiteres klar ist. Die Auferstandenen wie die Verwandelten werden nämlich auf Wolken entrückt werden in die Luft zur Begegnung des kommenden Herrn: ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα (4, 17)[4]. Die meisten Ausleger erklären diesen

---

[1] Zu der von den älteren Exegeten (vgl. Estius II 580 f) viel erörterten Frage, ob nicht auch die zu Verwandelnden vorher — etwa durch das Gerichtsfeuer — sterben müßten, läßt sich nur sagen, daß der Befund in den paulinischen Briefen dem entschieden widerspricht. Der ganze Begriff der Verwandlung in seinem Gegensatz zur Auferstehung ruht ja auf der Voraussetzung, daß der zu Verwandelnde nicht stirbt. Stürbe er, sei es auch nur, um sofort den himmlischen Leib zu erhalten, so hätten wir eine Auferstehung, keine Verwandlung mehr.

[2] Dem steht das πρῶτον — ἔπειτα V. 16 17 nicht entgegen. „Die Auferweckung der verstorbenen Gläubigen ist der erste, die gemeinsame Entrückung aller Gläubigen der zweite Akt der Endentwicklung" (Bornemann, Thessalonicherbriefe 209).

[3] Wenn nicht 2 Thess 2, 1 mit der ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν, was sich aber aus dem Text selbst nicht sicher ermitteln läßt, dasselbe bezeichnet ist.

[4] Die Wolken sind dabei als Vehikel gedacht, welche die verklärten Gläubigen emportragen. Das ἁρπαγησόμεθα drückt das Schnelle, Momentane wie auch das Wunderbare des Wolkenfluges aus. εἰς ἀέρα: damit ist der zwischen Himmel und Erde liegende Luftraum gemeint. Christus kommt mit seinem Gefolge vom Himmel, die Gläubigen von der Erde, so daß der Ort der Begegnung wohl die Mitte des dazwischen liegenden

Zug so, als wenn damit dasselbe gemeint sei wie mit dem unmittelbar sich anschließenden καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, also das endgültige Entrücktwerden in den Himmel[1]. „Der Herr in der Luft und die Auffahrt der Gläubigen zu ihm ist der Inbegriff der gesamten christlichen Hoffnung, die schon 1 Thess 1, 10 ihren Ausdruck im ‚Harren auf den Gottessohn aus den Himmeln' findet; denn wer möchte zugeben, daß die sonst mustergültigen Adressaten (1, 7) für ihren neuen Dienst zur Ehre des wahren Gottes (1, 9) nichts als einen wunderbaren Vorgang, eine Art Schaustück ‚aus den Himmeln' erharren (ἀναμένειν, V. 10)? Nein, es ist eine andere Wendung für die Zusage des Herrn: ich werde wiederkommen und euch zu mir nehmen, damit auch ihr seid, wo ich bin (Jo 14, 3)."[2]

Allein diese ganze Gleichsetzung will nicht in die hier entwickelte Vorstellung des Apostels passen. Ist es nicht schon ein auffallender Ausdruck, wenn die endgültige Vereinigung mit dem Herrn als ein „Fortgerafftwerden zur Begegnung mit

---

Luftraumes bildet. An und für sich lassen die Worte es unentschieden, ob nun der Zug weiter zur Erde geht, ob er zum Himmel zurückkehrt oder endlich am Orte der Begegnung bleibt. Da kann nur der Zusammenhang mit dem Ganzen paulinischer Endvorstellung die Entscheidung geben.

[1] So Estius II 582; Bern. a Piconio II 508; Bisping, Der erste Brief an die Thessalonicher[2] 352; Johannes, Der erste Thessalonicherbrief 317 ff; Schaefer, Thessalonicherbriefe 106; Weiß, Bibl. Theologie 223; Simar, Theologie des hl. Paulus[2] 274. — Bornemann (Thessalonicherbriefe 210) und Schmidt (Der erste Thessalonicherbrief 65) lassen es unentschieden, lehnen aber die unten erwähnte Auffassung von Beyschlag ab.

[2] Rückert, Der Schauplatz des vollendeten Reiches Gottes im Hinblick auf 1 Thess 4, 17 und Apok 21, 2 10, in Theol. Quartalschrift LXVII (1885) 355–414 578–623. Die von Rückert angezogene Stelle Augustins (De civ. Dei 20, 20) beweist gegen ihn: „Et ita semper cum Domino erimus, non sic accipiendum est tamquam in aere nos dixerit semper cum Domino esse mansuros, quia nec ipse utique ibi manebit, quia veniens transiturus est. Venienti quippe ibitur obviam, non manenti." Das „quia veniens transiturus est" schließt die Rückertsche Auffassung direkt aus. Könnte die Stelle in seinem Sinne verstanden werden, so müßte es heißen: „quia veniens reversurus est". Auch der folgende Satz spricht ebenso gegen ihn.

lem Herrn in die Luft" bezeichnet wird? Und was für eine unerträgliche Tautologie ergibt sich dabei! Wird ja „der Inbegriff der christlichen Hoffnung" hier wie sonst mit dem Paulus geläufigen Ausdruck σὺν κυρίῳ εἶναι ausdrücklich genannt![1] Wie darf man hier vollends von einem Schaustück reden, wo es sich doch um das Schaustück κατ' ἐξοχήν, um den Triumphzug des verherrlichten Christus handelt! Dann ist auch der Befehlsruf, die Stimme des Erzengels, die letzte Posaune und erst recht das Gefolge von Heiligen und Engeln ein Schaustück zu nennen. Das soll es auch nach der Auffassung des Apostels sein, der Triumph Christi über die gesamte Welt.

Wollen wir die hier liegende Vorstellung des Paulus recht verstehen, dann müssen wir zuerst festhalten, daß der Herr mit seinen Engeln und Heiligen zur Erde kommt, um das Gericht abzuhalten, an dem diese ja teilnehmen sollen. Da nun die Vorstellung, daß das Gericht auf der Erde abgehalten wird, durchaus paulinisch ist, wenn es auch nirgendwo „expressis verbis" gesagt ist[2], so ergibt es sich von selbst, daß der kommende Christus nicht auf halbem Wege umkehren und in den Himmel zurückkehren kann. Vielmehr setzt er, nachdem nun alle seine Gläubigen in sein Gefolge eingetreten sind, seinen Zug zur Erde fort, um daselbst das Gericht zu halten. Das ist die einfache und natürliche Auffassung des Vorganges, welche sowohl durch seinen Charakter als feierlicher Zug zur Abhaltung des Gerichtes wie durch das Wort ἀπάντησις selbst nahegelegt wird. Demnach liegt das Gericht nicht, wie Rückert[3] meint, vor dem Entrücktwerden — man sieht dann ja gar nicht, wie die Heiligen an demselben teilnehmen sollen —, sondern vielmehr nach demselben. Es kann also dieses nicht mit dem δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός

[1] 2 Kor 5, 8. Phil 1, 23.

[2] Das ergibt sich allein schon aus der Tatsache, daß alle, Gute und Böse, vor dem Richterstuhl des Christus erscheinen müssen (2 Kor 5, 10).

[3] A. a. O. 387 f.

μου (Mt 25, 34) identifiziert werden[1]. Dabei mag es dahingestellt sein, ob der Gerichtsvorgang selbst sich unmittelbar auf der Erde abspielt oder so, daß Christus ganz nahe an dieselbe herankommt, während die Bösen auf derselben bleiben und das Urteil der Verwerfung empfangen müssen[2]. Es wird demnach bei der schönen Erklärung bleiben, die der hl. Chrysostomus in seiner achten Homilie zum ersten Thessalonicherbrief gegeben hat: „Wenn er herabsteigen wird, warum werden wir dann entrückt werden? Der Ehre wegen. Denn wenn ein König in eine Stadt seinen Einzug hält, dann gehen die Vornehmen ihm entgegen. Die aber voll Schuld und verurteilt sind, erwarten drinnen den Richter. Und wenn ein gütiger Vater ankommt, dann fahren ihm die Söhne, die würdige Söhne sind, entgegen, daß sie ihn sehen und küssen. Die Diener aber, die sich verfehlt haben, erwarten ihn zu Hause."

Anhangsweise sei noch kurz die in der paulinischen Theologie durch nichts begründete Auffassung abgewiesen, welche Beyschlag[3] zur Stelle vertritt. Käme Christus den Seinen nur halbwegs entgegen, um sie dann in seinen Himmel mit

---

[1] Im angenommenen Sinne erklären die Stelle Chrysost. (ed. Montfaucon, XI, Parisiis 1737, 478); Aug., De civ. Dei 20, 20; Theodor. (Migne, P. gr. LXXXII 649); Theoph. (ebd. CXXIV 1313); Corn. a Lapide 658 f; Meßner, Lehre der Apostel 288; Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1875, 245; Wohlenberg, Thessalonicherbriefe 102.

[2] Corn. a Lapide a. a. O.: „Hinc patet, quomodo vallis Iosaphat, in qua fiet iudicium . . . capere poterit omnes homines, qui unquam fuerunt, sunt aut erunt: nam reprobi in valle hac consistent in terra constipati a sinistris iudicis circumcirca; sancti vero a dextris consistent non in terra sed altius et iudici vicinius in aere . . . et sic semper, videlicet tam in iudicio quam in coelo, ad quod mox ascendent, cum Domino (Christo) erunt, ut hic dicitur." Ich zitiere die Stelle, um zu zeigen, wie wenig berechtigt es ist, Cornelius a Lapide zu denen zu rechnen, welche sich die Luftregion als dauernden Aufenthaltsort des Herrn und seiner Heiligen denken. So Johannes, Der erste Thessalonicherbrief 316. Cornelius denkt sicher nicht an einen dauernden Aufenthalt in der Luft, sondern nur für die Zeit des Gerichtes.

[3] Neutest. Theologie II[2] 264 f.

hinauf zu nehmen, so wäre die ganze Parusie eine pure Formalität. Es entspreche vielmehr der Bedeutung, welche der Luftkreis in der Kosmologie des Paulus habe, daß Christus in diesem Mittelraum seinen Thron aufschlage, um hier das Gericht zu vollziehen und seine triumphierende Gemeinde um sich zu sammeln. Allein an ein Bleiben des Christus und der Seinen in der Luftregion kann gar nicht gedacht werden, weil mit dem εἰς ἀέρα nichts anderes bezeichnet wird als die Richtung, in der sich der Zug der Gläubigen bewegt. Es kann daher von einem Bleiben in der Luft um so weniger die Rede sein, als gerade das, wie auch Beyschlag zugibt, noch ausstehende Gericht das Vorwärtsschreiten des Zuges zur Erde hin notwendig voraussetzt[1].

4. Zweck der Wiederkunft ist das Weltgericht.

Schon in den Bezeichnungen der Wiederkunft als ἡμέρα τοῦ κυρίου und ἀποκάλυψις ist die Verbindung derselben mit dem letzten und allgemeinen Gericht ausgesprochen. Sehr oft wird aber auch der Tag des Herrn deutlich als der Gerichtstag gekennzeichnet, der jedem Lohn und Strafe bringt nach Verdienst. So übergibt Paulus den Blutschänder dem Satan, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesus (1 Kor 5, 5). Vor allem aber beruht die Heranziehung der Parusie als überwiegend benutztes Motiv, das die Christen zur Treue gegen Gott und sein Evangelium antreibt, auf dem Charakter derselben als Gerichtstag. Darum ist es Aufgabe und Ziel des ganzen Christenlebens, daß sie nur ja, wenn der Herr kommt, als ἀνέγκλητοι (1 Kor 1, 8), als εὐάρεστοι (2 Kor 5, 9), als εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι erfunden werden (Phil 1, 10). Für den Apostel aber werden die Gläubigen, die er für den Herrn gewonnen hat, an jenem Tage Ruhmeskranz, Ehre und Freude sein. „Denn wer ist's, wenn ihr es nicht seid, uns

[1] Vgl. Bornemann, Thessalonicherbriefe 210. Teichmann (Auferstehung und Gericht 35 A. 1) nennt mit Recht die Idee Beyschlags „eine ganz abenteuerliche Vorstellung".

Hoffnung, Freude und Ruhmeskranz vor unserem Herrn Jesus bei seiner Wiederkunft? Denn ihr seid unsere Ehre und unsere Freude“ (1 Thess 2, 19 f)[1]. Besonders deutlich tritt dieser richterliche Charakter des Herrntages auch hervor in 2 Tim. Den Tod vor Augen, rückschauend auf sein Leben blickt er voll Trost und Hoffnung auf den Tag, der ihm in der Erscheinung des Herrn den Lohn bringt vor der ganzen Welt: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt. Nun liegt vor mir der Kranz der Gerechtigkeit, den mir der Herr geben wird an jenem Tage, der gerechte Richter, nicht allein mir, sondern auch allen, die seine Erscheinung geliebt haben“ (4, 7 f; vgl. 4, 1. 1, 18). Eine kurze Darstellung der einzelnen, die Vorstellung vom allgemeinen Gericht bildenden Elemente soll die Beziehung derselben zur Wiederkunft noch mehr hervortreten lassen.

a) Der Richter.

Hier gehen zwei parallele Gedankenreihen nebeneinander. Nach der einen erscheint Christus, nach der andern Gott selbst als der Richter. Der Aussage: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhle des Christus“ (2 Kor 5, 10), steht die andere gegenüber (Röm 14, 10 ff): „Werden wir doch alle vor dem Richterstuhle Gottes stehen. Denn es steht geschrieben: So wahr ich lebe, spricht der Herr, alle Knie sollen sich mir beugen, und alle Zungen sollen Gott dienen. Demnach also wird ein jeder von uns für sich selbst Gott Rechenschaft geben.“ Der Kritik der Korinther gegenüber beruft sich der Apostel auf das kommende Gericht seines Herrn. Es verschlägt ihm nichts, ob sie über ihn zu Gericht sitzen oder irgend ein anderer menschlicher Gerichtstag. Zwar ist er sich nichts bewußt, aber damit ist er noch nicht gerechtfertigt. Wer mit ihm das Verhör anstellt (ἀνακρίνειν), das ist der Herr. „Darum richtet denn nicht vor der Zeit, ehe der Herr kommt, der auch, was in der Finsternis verborgen ist, ins Licht stellen

[1] Vgl. 2 Kor 1, 14; Phil 2, 16.

und die Ratschläge der Herzen offenbaren wird. Dann wird jedem sein Lob von Gott werden" (1 Kor 4, 3 ff)[1]. Besonders eingehend befaßt sich das zweite Kapitel des Römerbriefes mit dem Gerichte Gottes, das nach der Wahrheit über die kommt, die solches tun. Die sammeln sich Zorn an auf den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes[2]. Neben diesen Aussagen, in denen bald Gott, bald Christus als der Richter angesprochen wird, geht dann eine dritte Gruppe, in der sich die anscheinende Inkongruenz beider Reihen ohne Zwang auflöst. Es sind diejenigen Stellen, in denen gesagt wird, daß Gott das Gericht durch Christus vollziehen werde. So Röm 2, 16: ἐν ᾗ ἡμέρᾳ κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ (vgl. 1 Thess 3, 13; 1 Kor 4, 5)[3]. „Derjenige, ἐξ οὗ τὰ πάντα, von dem daher auch das Gericht, der Zorn, die Strafe und die Belohnung ausgeht, ist und bleibt Gott Vater selbst; derjenige aber δι' οὗ τὰ πάντα, durch den infolgedessen auch das Gericht vollzogen, die Untersuchung angestellt und die Vernichtung der Feinde ausgeführt wird, ist der ἐν κελεύσματι θεοῦ erscheinende und richtende Jesus Messias."[4] Aus der oben angeführten Stelle 1 Kor 4, 3 ff scheint es sich zu ergeben, daß auch der Apostel selbst die Tätigkeit Gottes und die des Christus beim Gerichte gegeneinander abgegrenzt hat. Hier wird nämlich die Tätigkeit Christi ein ἀνακρίνειν[5] genannt, was dann näher als Aufhellung

---

[1] Vgl. 1 Kor 1, 8; 5, 5; 2 Kor 1, 14.

[2] Vgl. Röm 2, 5 ff; 3, 6; 1 Thess 1, 10.

[3] Der Inhalt des paulinischen Evangeliums ist, daß Gott das Gericht durch Jesus Christus abhalten wird. Vgl. Weiß, Römerbrief 122; Cornely, Comm. in ep. ad Rom. 139. Unrichtig ist die Bemerkung Schaefers (Römerbrief 108 f), daß der Tag nicht auf das jüngste Gericht sich beziehe. Es fehle der Artikel, der indes wegen des relativischen Anschlusses gar nicht stehen kann, und das κρυπτά führe auf das besondere Gericht. Dagegen richtig Cornely (a. a. O.) unter Berufung auf 1 Kor 4, 5.

[4] Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 242.

[5] ἀνακρίνειν hat in der klassischen Gräzität durchweg die Bedeutung „ausforschen, untersuchen"; vgl. Pape, Griechisch-deutsches Wörterbuch

und Aufdeckung des Tatbestandes erklärt wird, φωτίσει τὰ κρυπτά, φανερώσει τὰς βουλάς. Dann wird ein jeder sein Lob von Gott erhalten. Während also der eigentliche Verlauf des Gerichtes in den Tätigkeitsbereich Christi verlegt wird, ist die Ausführung der richterlichen Sentenz in die Hand Gottes gelegt; er ist es, der einem jeden vergelten wird nach seinen Werken (Röm 3, 6)[1].

An diesem Gerichte, das der wiedergekommene Christus abhält, sind aber auch seine Heiligen, d. h. die gerechtfertigten und mit ihm vereinigten Christen beteiligt. Unter den Übelständen, welche in der korinthischen Gemeinde zu beklagen sind, ist auch der, daß die Korinther ihre Rechtshändel statt innerhalb der eigenen Glaubensgenossen vor weltlichen, heidnischen Richtern zum Austrag bringen. Das ist um so unbegreiflicher, als sie doch aus seiner Predigt wissen müssen, daß sie selbst zur höchsten richterlichen Betätigung, zur Teilnahme am Gericht über die Welt berufen sind. „Oder wißt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? Und nun, wenn doch in euch[2] die Welt gerichtet wird, seid ihr unwert geringfügigster Rechtssachen? Wißt ihr nicht, daß wir Engel richten werden, geschweige denn Brothändel (βιωτικά)?“ (1 Kor 6, 2 ff.)[3] Im Zusammenhang mit dieser Beteiligung am Gericht steht dann auch der bereits besprochene Zug, daß der Richter μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ erscheinen wird. Ob auch die Engel an dem eigentlichen Gerichte einen aktiven

---

I 193. Vgl. Lk 23, 14; Apg 4, 9; 12, 19; 24, 8; 28, 18; 1 Kor 10, 25 27; 2, 14 15: „abschätzen, werten“; 9, 3; 14, 24. Auch das Substantiv ἀνάκρισις bedeutet an der einzigen Stelle, an der es vorkommt (Apg 25, 26), „die Untersuchung“: ὅπως τῆς ἀνακρίσεως γενομένης σχῶ τί γράψω. S. auch E. Preuschen, Griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Gießen 1908, 85 f.

[1] Vgl. Bachmann, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Leipzig 1905, 188 f; Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 242 f.

[2] Das ἐν ὑμῖν ist mehrdeutig. Es bedeutet entweder „durch euch“ oder „in euch“, d. h. in dem glücklichen Ausgang eures Lebens. Der Zusammenhang und der Zweck entscheiden für das erstere.

[3] Bachmann a. a. O. 233.

Anteil haben werden, läßt sich auf Grund der paulinischen Briefe nicht entscheiden. Ebenso wird es nicht ganz klar, ob bei dem Gerichte über die Engel nur an die gefallenen Engel oder, was das Wahrscheinlichere ist, an alle gedacht werden muß[1].

Auch gibt Paulus keinerlei Aufschluß darüber, wie nun im besondern die Teilnahme der Heiligen am Gerichte verlaufen wird. Jedenfalls entspricht diese ganze Vorstellung durchaus dem innigsten Lebensverhältnis, in dem die Heiligen zu Christus stehen, mit dem sie, unter ihm als dem Haupte stehend, den einen Leib bilden (vgl. Röm 6, 6 ff; 8, 17; Gal 2, 20; 2 Tim 2, 11 f; Eph 2, 5 f; Kol 2, 13; 3, 1)[2]. Daher ist es nicht berechtigt, das Mitrichten der Heiligen eine sehr eigentümliche Vorstellung zu nennen, ebensowenig wie es notwendig ist, eine Vermittlung zu suchen zwischen dieser und der sonst durchgängig bei Paulus sich findenden Anschauung, daß Christus im Auftrage Gottes das Gericht vollzieht[3]. Das Verhältnis, in dem beim Weltgerichte die Heiligen zu Christus stehen, wird analog dem Verhältnisse zu begreifen sein, in dem bei der nämlichen Funktion der Gottmensch zu Gott dem Vater steht.

b) Die zu Richtenden.

„Wir alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhle des Christus", heißt es 2 Kor 5, 10, und Röm 14, 10: „vor dem Richterstuhle Gottes". In grundsätzlicher Allgemeinheit wird

[1] Cornely, Comm. in priorem ep. ad Cor. 137 ff. Bachmann a. a. O. 234 ff.

[2] „Das Gericht, welches hier den Heiligen zugeschrieben wird, ist wohl mehr als eine bloß stillschweigende Verurteilung, wie sie in dem Offenbarwerden ihrer Tugenden gegenüber der (sündigen) Welt und den gefallenen) Engeln liegt. Mindestens ist dabei zu denken an ein Mitinstimmen in den Urteilsspruch des Richters, an eine öffentliche Approbation desselben. Dann kann aber angenommen werden, daß die Heiligen nicht bloß das Urteil über die Bösen, sondern auch über die guten Engel und Menschen billigen und loben und in diesem Sinne alle, also auch sich selbst richten" (Atzberger, Eschatologie 360).

[3] Gegen Teichmann, Auferstehung und Gericht 77.

dies Röm 2 dargelegt. „Mit deinem Starrsinn und der Unbußfertigkeit deines Herzens sammelst du dir Zorn auf den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der da wird vergelten einem jeden nach seinen Werken: denen, die mit Ausdauer im guten Werk nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit trachten, ewiges Leben, den Widersachern aber, die nicht der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit folgen, Zorn und Grimm. Drangsal und Bangen kommt über die Seelen aller Menschen, die das Böse tun, wie über den Juden zuerst, so auch über den Griechen; Herrlichkeit, Ehre und Frieden über jeden, der das Gute tut, über den Juden zuerst und über den Griechen“ (2, 5—10). Diese Allgemeinheit des großen Gerichtes wird aber notwendig gefordert sowohl durch die uneingeschränkte Herrschaft, welche Christus und durch ihn Gott über die gesamte Welt ausüben soll (1 Kor 15, 24 ff. Hebr 2, 6 ff), wie auch durch die ethische Normierung, welche für das endgültige Geschick jedes einzelnen Menschenlebens bestimmend ist[1]. Unter doppeltem Gesichtspunkt ist dieses alle Menschen einbeziehende Gericht als im Widerspruch mit andern Gedanken des Apostels stehend dargestellt worden, indem dasselbe sowohl für die Bösen wie für die Guten in seiner Universalität bestritten wird. Wenn nämlich, wie es in letzter Zeit mehrfach geschehen ist[2], das Los der Gottlosen, welches als θάνατος, φθορά, ἀπώλεια bezeichnet wird, als völlige, bereits mit dem Tode eintretende Seinsvernichtung und Zerstörung bestimmt wird, dann kann freilich von einer Unterstellung dieser verstorbenen Bösen unter das Gericht des Christus nicht mehr die Rede sein. Es wird in anderem Zusammenhang der Nachweis zu erbringen sein[3], daß in der eschatologischen Gedankenwelt des Paulus kein Raum für die ἀπώλεια im Sinne absoluter Seinsvernichtung ist. Hier soll nur darauf hingewiesen werden,

[1] Vgl. dazu Titius, Paulinismus 53 f 144 ff und unten S. 166 ff.

[2] Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 250 ff u. ö. Teichmann, Auferstehung und Gericht 85 f.

[3] S. unten S. 186 ff.

aß auch die Universalität der Gerichtsvorstellung, ie bei Paulus klar zu Tage liegt und nie einer Schwankung nterworfen ist, ein solches Verständnis gänzlich ausschließt.

Anderseits soll die paulinische Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben die Gerichtsvorstellung aufheben, wenigstens soweit dabei Christen in Frage kommen. „Denn hier st mit der Außerachtlassung des menschlichen Handelns wirklich Ernst gemacht. Alles steht auf dem Glauben und der Verleihung des πνεῦμα durch die göttliche Gnade. Die Möglichkeit, zum Glauben zu gelangen, ist nun aber ebenfalls nur durch Gottes Gnade geboten; denn sein Wille war es, seinen Sohn n die Welt zu senden, damit die Menschen den neuen Heilsweg des Glaubens betreten konnten; auf ihm sollten sie die Gerechtigkeit erlangen, die das Gesetz ihnen nicht gewirkt hatte. Wer an Christus glaubt, der hatte damit im Grunde alles getan, was Gott nach dem neuen Kanon der Gerechtigkeit aus dem Glauben verlangen konnte. Wer glaubt, ist damit gerettet (1 Kor 1, 21. Röm 10, 9 f)."[1] Allein diese mechanische, den menschlichen Faktor einseitig ausschaltende Auffassung hat mit der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht nur nichts gemein, sondern schlägt der ganzen ethischen, das Menschenleben nach seinen sittlichen Leistungen messenden Betrachtungsweise, wie sie von Paulus konstant, von den ältesten Paulinen angefangen bis hin zu den jüngsten, gerade unter Bezugnahme auf Gericht und Parusie vertreten wird, geradezu ins Gesicht. Titius[2] hat es mit Recht als ein Mißverständnis bezeichnet, wenn der Glaube als Gegensatz aller menschlichen Leistung, als ein Verzichtleisten auf alles eigene Tun und Erwerben aufgefaßt wird. Es hätte eigentlich stets als eine psychologische Unmöglichkeit empfunden werden sollen, einem Manne, der sein eigenes, rastlos sich aufzehrendes Arbeiten so ganz unter den Gesichtspunkt des Lohnes und der

[1] Teichmann a. a. O. 103. Pfleiderer, Paulinismus[2] 180 ff 281 f.

[2] Paulinismus 153.

Seligkeit gestellt hat[1], die Anschauung aufzubürden, als könne die Rechtfertigung auch nur gedacht werden losgelöst vom eigenen Tun und einzig und allein gestellt auf Gottes Gnade und Rechtfertigungstat. Daraus ergibt sich von selbst, daß die paulinische Rechtfertigungslehre das Gericht über den Christen nicht bloß nicht überflüssig macht, sondern als Abschluß und Krönung christlicher Lebensführung notwendig fordert.

c) Der Maßstab des Gerichtes.

Dieser zuletzt besprochene Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Gericht, das ja nur der endgültige Vollzug derselben ist, gibt uns von selbst den Maßstab an die Hand, nach dem das Gericht vollzogen und das Urteil gesprochen wird. Schon die oft wiederholte Bezeichnung des Gerichtes als gerecht, des Richters als eines gerechten Richters, der kein Ansehen der Person kennt[2], stellt die organische Beziehung her zwischen Urteilsspruch und sittlicher Lebensführung der zu Richtenden. Darum wird der Gedanke an das Gericht immer und immer wieder benutzt, um die Christen zu eifrigem Glaubensleben anzuhalten, sie zu mahnen, das Heil zu wirken in Furcht und Zittern[3]. „Täuschet euch nicht, weder Unzüchtige, noch Bilderdiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Männerschänder, noch Diebe, noch Habsüchtige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber werden das Reich Gottes erben“ (1 Kor 6, 9 f; vgl. Gal 5, 21; Eph 5, 5). Demnach kann für den Erwerb der Seligkeit wie der Verdammnis nur das abschließende Urteil des Richters über Wert oder Unwert des Lebensinhaltes der Einzelnen den Ausschlag geben. „Erscheinen müssen wir ja alle vor dem Richterstuhle des Christus, damit ein jeder erhalte, was er bei Leibesleben getan hat, wie er es getan hat, Gutes oder Böses“ (2 Kor

[1] 1 Kor 9, 16 ff 23 ff. 1 Thess 2, 19 f. 2 Kor 1, 14. Phil 2, 16; 3, 13 ff. 2 Tim 1, 18; 4, 1 7 f.

[2] Röm 2, 2; 2, 5: δικαιοκρισία; 2, 11. Eph 6, 9. Kol 3, 25.

[3] Phil 2, 12.

5, 10). So muß es für den Christen nur den einen Gedanken und die eine Sorge geben, daß er am Tage des Gerichtes εὐάρεστος, ohne Vorwurf und ohne Tadel erfunden werde[1]. Wohl gilt auch für Paulus der Grundsatz, daß es kein Verdammungsurteil (κατάκριμα) für diejenigen gibt, welche Christo angehören, aber nicht darum, weil sie Christen sind, sondern weil sie nicht nach dem Fleische wandeln, weil das Gesetz geistiger Lebensführung in Christus (καινότης ζωῆς Röm 6, 4; καινότης πνεύματος 7, 6) sie vom Gesetze der Sünde und des Todes freigemacht hat (Röm 8, 1 f; vgl. Gal 5, 24). So gehört denn beides auf das engste, sich wechselseitig fordernd und bedingend, zusammen: das Leben nach dem Geiste und Rettung und ewiges Leben, das Leben nach dem Fleische und Verdammung und ewiger Tod[2].

Bei diesem Befund bleibt es unverständlich, wie man Paulus den Gedanken unterschieben kann, die Unterlage für Gericht und Urteilsspruch sei ausschließlich Besitz oder Nichtbesitz des πνεῦμα. „Für ihn beruht die Möglichkeit der Errettung lediglich darauf, daß man an jenem Tage πνεῦμα besitze, bei welchem ihm in diesem Fall die sittliche Seite ganz durch die physische in den Hintergrund gedrängt wird. Sein Satz, daß οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοί κ. τ. λ. τὴν βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν (1 Kor 6, 9 f), gilt ihm für die πόρνοι nur insoweit, als durch die πορνεία noch nicht ganz wieder die σάρξ das πνεῦμα aus dem Leibe verdrängt habe.“[3] — Demgegenüber sei, ohne die Frage nach σάρξ und πνεῦμα in ihrer Beziehung zur paulinischen Theologie zu berühren, auf ein

[1] 1 Kor 1, 8. 2 Kor 5, 9. Phil 1, 10.

[2] Ich verweise auf die ausgezeichnete Darstellung bei Titius, Paulinismus 144. „Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß Paulus, zumal im Römerbrief, sehr energisch die ethische Bedingtheit der Errettung hervorgehoben und deshalb die Beschaffung der Gerechtigkeit als ihre wesentliche Vorbedingung hingestellt hat. Auch wenn er sie als Errettung vom Zorne denkt (Röm 5, 9. 1 Thess 5, 9), ist sie ethisch bedingt, da der Zorn als Äußerung des gerechten Gerichtes Gottes gedacht ist (Röm 2, 5 f; vgl. 3, 5; 4, 15; 13, 4; Kol 3, 6)“ (ebd. 53 f).

[3] Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 252.

zweifaches hingewiesen. Erstens steht die Auffassung Kabischs im schneidendsten Gegensatz zur paulinischen Lehre von der zentralen Bedeutung des Lebens in Christo für das Endurteil. Zweitens beweist die von Kabisch zitierte Stelle das gerade Gegenteil. Denn aus der Fortsetzung der Stelle ergibt sich unzweideutig, daß πορνεία und πνεῦμα sich ausschließen, nicht aber, wie Kabisch will, nebeneinander bestehen können. Denn all den aufgezählten Sünden stehen die Christen gegenüber als etwas, was vorüber ist, was sie abgetan haben — καὶ ταῦτά τινες ἦτε. Und zwar eben darum, weil sie abgewaschen, weil sie geheiligt wurden, weil sie gerechtfertigt wurden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch das πνεῦμα unseres Gottes. Demnach ist es also das πνεῦμα, was die Heiligung bewirkt und die sündhafte Vergangenheit beseitigt hat. Wohl ist das πνεῦμα in gewissem Sinne auch die physische Unterlage für den Akt des σώζεσθαι. Aber dasselbe geht nicht rein äußerlich und mechanisch neben dem sittlichen Leben des Christen her, sondern ist auf das innigste mit diesem verwachsen. Wie wäre es sonst möglich, dasselbe überhaupt zu verlieren und durch Sünden sein Heil in Frage zu stellen?

d) Das Gerichtsfeuer.

2 Thess 1, 8 heißt es von der Offenbarung des Herrn, daß sie geschehe ἐν φλογὶ πυρός[1], διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον. Da das διδόντος nicht wohl auf das zu entfernt stehende τοῦ κυρίου Ἰησοῦ V. 7 bezogen werden kann[2], so gehört es zu ἐν φλογὶ πυρός. Der Sinn ist dann der: der Tag des Herrn offenbart sich in Feuerflammen, welche die richterliche Strafe für die sind, die Gott nicht

[1] So ist zu lesen, nicht ἐν πυρὶ φλογός. Vgl. Wohlenberg, Thessalonicherbriefe 129 f. Doch ist eine sichere Entscheidung kaum zu geben.

[2] Wäre dagegen ἐν πυρὶ φλογός zu lesen, so müßte das διδόντος auf κύριος bezogen werden, und die Feuerflamme würde nur die Herrlichkeit des erscheinenden Christus bekunden.

kennen, und für die, welche dem Evangelium unseres Herrn Jesus nicht gehorcht haben, die als Strafe büßen müssen ewiges Verderben. Paulus hat also die Vorstellung, welche auch Hebr 10, 26 f; 12, 29 vorliegt, daß das die Parusie des Herrn begleitende Feuer das verzehrende Straffeuer für diejenigen ist, welche verloren gehen.

Auch 1 Kor 3, 13—15 ist von dem Gerichtsfeuer die Rede, jedoch in einem andern, die Bedeutung des Feuers in 2 Thess 1, 8 nicht aufgebenden, aber doch erweiternden Sinne. Hier wird nämlich dem Feuer nicht bloß der Charakter der Strafe zugeeignet: εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, sondern auch eine aufhellende, prüfende, das Werk eines jeden auf dem Fundament Christus bauenden Lehrers bewährende oder aber verzehrende Tätigkeit. Ob nämlich einer gut oder schlecht gebaut hat, das wird der Tag offenbar machen, weil er sich in Feuer enthüllt. Demnach kann der Tag des Herrn aus dem Grunde die Güte des Aufbaues prüfen und ans Licht stellen, weil das Feuer, das sein Erscheinen begleitet, über den Aufbau kommen wird. Aber diese Prüfung und Bewährung geschieht nicht einfach so, daß das Feuer nur sein Licht auf den Bau wirft und ihn so vor dem Richter in die rechte Beleuchtung rückt, sondern vielmehr so, daß es denselben ergreift und in Brand setzt. Hält er stand, dann war er gut, und der Lehrer, der ihn gebaut, erhält seinen Lohn. Verbrennt er, so war er wertlos, und der Lehrer kommt um den Lohn seiner Arbeit. Damit ist zwar seine σωτηρία nicht in Frage gestellt, baute er doch auf dem einen Fundament, das der Herr ist. Aber um den Lohn seiner Arbeit erleidet er Einbuße, weil die durch das Feuer verzehrt wird, er selbst ist jedoch gerettet ὡς διὰ πυρός[1].

[1] Vgl. die eingehende Behandlung der Stelle bei Cornely, Comm. in priorem ep. ad Cor. 81 ff. Daselbst auch die älteren Erklärungen. Nur scheint mir die Deutung des οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός, als befinde sich der Lehrer innerhalb des Bauwerkes und könne sich nur mit Mühe retten, weil der von ihm aufgeführte leichte Bau am schnellsten brennt,

Aus dieser Festlegung des Sinnes unserer Stelle ergibt sich ein doppeltes. Zuerst kann dieselbe nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden mit 1 Kor 4, 5: „Darum richtet nicht, bevor der Herr kommt, der das in der Finsternis Verborgene beleuchten und die Ratschläge der Herzen offenbaren wird.“ Denn hier wird wie Röm 2, 16 das Offenbarmachen als unmittelbares Werk Christi oder Gottes hingestellt. Zudem ist an diesen Stellen das Ganze vollkommen im Bilde gehalten, während der Gedanke der Korintherstelle nicht ganz im Rahmen des Bildlichen bleibt[1]. Dann aber unterscheidet sie sich doch auch von der Anschauung des 2 Thess. Während das Feuer dort als Straffeuer eines ewig währenden Verderbens dargestellt wird, dient es hier nur der richterlichen Erprobung und ist damit vorüber. Mehr läßt sich aus den knappen Andeutungen des Apostels nicht entnehmen. Auch darf die hier liegende Vorstellung von dem erprobenden und von dem strafenden Gerichtsfeuer nicht mit jenem Weltbrande 2 Petr 3, 7 ff gleichgestellt werden, der die jetzige Welt zerstören und aus ihr die neue schaffen wird, auf der die Gerechtigkeit wohnt.

e) Der Charakter des Gerichtstages.

In dem nämlichen Augenblick, in dem Christus aus seiner himmlischen Verborgenheit heraustritt, erfolgt die Auferstehung der Toten. Das ergibt sich klar aus dem 1 Thess, wo der Kommandoruf Gottes zum Beginn der Parusie und der Posaunenschall, der die Toten weckt, als gleichzeitig oder unmittelbar nacheinander folgend vorgestellt werden (4, 16). Auch 1 Kor 15, 52, wo das Plötzliche und Schnelle der Auferstehung ein Nu, ein Augenblick heißt, erfolgt dieselbe sofort auf das Zeichen der letzten Posaune. Da nun die Auferstehung der Gerechten eine Auferstehung in Herrlichkeit und Ehre ist, während die der Ungerechten nur in Schmach und Unehre

zu gekünstelt zu sein. Der Ausdruck wird durch das vorhergehende Bild nahegelegt und wiederholt den dort ausgesprochenen Gedanken.

[1] Gegen Cornely, Comm. in priorem ep. ad Cor. 87. Vgl. Bachmann, Der erste Korintherbrief 169.

erfolgen kann, so ergibt sich eine eigentümliche Spannung zwischen der Vorstellung von einem über das Schicksal des Menschen entscheidenden Gerichte und der dem Gericht vorausgehenden Auferstehung, durch die jenes überflüssig geworden zu sein scheint[1]. Demnach kann das Weltgericht nicht in dem Sinne als Gericht verstanden werden, als solle jetzt erst in richterlicher Untersuchung und Sentenz über das Leben jedes Einzelnen entschieden werden. Es muß demselben vielmehr ein Charakter anhaften, der dasselbe ins Allgemeine, Weltumspannende erhebt, es kann nur als die großartigste Theodicee[2] verstanden und gewürdigt werden. Wie die Parusie die Offenbarung der ganzen Herrlichkeit Christi, die Vollendung seines Sieges über Sünde, Hölle und Tod, die Krönung seines in der Menschwerdung begonnenen Mittler- und Erlösungswerkes ist, so bedeutet das Weltgericht die öffentliche Proklamation und Anerkennung seines gottmenschlichen Königtums vor Himmel und Erde. Wir brauchen daher nicht zu sagen, daß die Modalität des Gerichtes über die ungläubigen Toten überhaupt nach Art einer Gerichtsverhandlung nicht mehr vorstellbar ist[3]. Die Bedeutung des Weltgerichtes liegt eben darin, daß es den feierlichen Abschluß des ganzen Weltdramas, den Triumph des Christus, die Erbarmung und die Gerechtigkeit Gottes nach Art einer Gerichtsverhandlung vor der ganzen Welt darstellen und zur Anerkennung bringen soll. Deutlich genug hat auch Paulus diesen deklaratorischen Charakter der Wiederkunft und des Gerichtes zum Ausdruck gebracht. Denn der Herr kommt, um sich zu verherrlichen an seinen Heiligen und sich bewundern zu lassen an allen Gläubigen an jenem Tage (2 Thess 1, 10). Wenn demnach auch das im Tode stattfindende Einzelgericht in den Gedanken

---

[1] Was Pfleiderer (Paulinismus[2] 281 f) gegen die Gerichtsvorstellung überhaupt ausbeuten will.

[2] Atzberger (Eschatologie 369), auf dessen mehr dogmatisch gehaltene, treffende Ausführungen über den deklaratorischen Charakter des Weltgerichtes verwiesen werden soll.

[3] So Titius, Paulinismus 52.

des Apostels über die Vollendung des Heiles bei dem einzelnen Christen nicht getrennt von der endgültigen und öffentlichen Entscheidung beim Weltgericht klar hervortritt, so setzt dieses dasselbe doch als seine Ergänzung und Unterlage notwendig voraus [1].

Siebtes Kapitel.

Die Wiederkunft in ihrem Verhältnis zur Auferstehung.

In unmittelbarem Zusammenhang mit der Wiederkunft des Herrn steht, wie bereits betont wurde, die Auferstehung der Toten und die Verwandlung der Lebenden [2]. Setzt ja schon das Entrücktwerden in die Luft dem kommenden Christus entgegen die Umwandlung des irdisch-stofflichen Leibes in den neuen himmlischen Leib notwendig voraus. Ebenso entspricht die Gleichzeitigkeit von Parusie und Auferstehung der paulinischen Gesamtanschauung, wonach der glorreiche Abschluß des Heilswerkes Christi wie die Vollendung des göttlichen Weltplanes in der Wiederkunft des Herrn gelegen ist.

Über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes hat sich der Apostel am einläßlichsten 1 Kor 15, 35 ff ausgesprochen. Den Grundgedanken enthält Phil 3, 21: ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα. Demnach wird der Leib der Auferstandenen das Abbild des Herrlichkeitsleibes des erweckten Christus sein. Das πνεῦμα aber, das die Christen empfangen haben, ist das Angeld und

[1] Damit erledigt sich auch das Bedenken, das Meßner (Lehre der Apostel 289) erhebt. Da das Endgericht die Überwindung der bösen Mächte zu seiner Voraussetzung habe, so könne es mit der Parusie nicht unmittelbar zusammenfallen. Allein diese Überwindung auch des letzten Feindes geschieht ja eben in Parusie und Auferstehung. Vgl. auch die Vernichtung des Antichristen durch die Parusie Christi. Daher kann die feierliche Proklamation des vollen Sieges Christi im Gericht über jede gottwidrige Gewalt in unmittelbarer Folge geschehen. Irgend eine Inkongruenz liegt demnach nicht vor.

[2] Vgl. 1 Thess 4, 16 f; Phil 3, 20 f; Pfleiderer, Paulinismus [2] 274.

Unterpfand (2 Kor 5, 5) wie auch der veranlassende Grund für die Umwandlung des sterblichen Leibes in die neue himmlische Leiblichkeit (Röm 8, 10 f)[1]. Das Bild vom Samenkorn, das in die Erde gesenkt wird (1 Kor 15, 36 ff), wie auch der so dringlich ausgesprochene Wunsch, dieses Sterbliche möge vom Leben verschlungen werden (2 Kor 5, 2 ff), beweisen, daß die Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen Leibe die Unterlage der Auferstehungslehre des Apostels bildet[2]. Dagegen spricht auch nicht, daß wir jetzt schon in den Himmeln eine nicht mit Händen gemachte Behausung aus Gott haben. Was hier ausgesprochen wird, ist lediglich die von Gott gewährleistete Sicherheit der Umwandlung, was durch die präsentiale Fassung des Verbums noch besonders deutlich gemacht wird[3].

Indessen liegt die Behandlung der eben angeklungenen Fragen nicht im Rahmen unserer Aufgabe. Wir werden hier vielmehr nur die Beziehungen zu erörtern haben, in denen die Wiederkunft zur Auferstehung in der paulinischen Anschauungswelt sich befindet. An kaum einem andern Punkte seiner Theologie hat man so viele, hart und unlöslich nebeneinander hergehende Widersprüche zu entdecken geglaubt, wie

---

[1] Vgl. 1 Kor 15, 20 23; Eph 2, 6; Phil 3, 21; Kol 1, 18. „Welchen Zusammenhang Paulus wirklich zwischen Geistesbesitz und Auferweckung setzt, zeigt Röm 8, 11 nach der richtigen Lesart, wo der Geist nicht als wirkende Ursache, sondern als veranlassender Grund der Belebung erscheint. Aber auch bei Annahme der lectio recepta erscheint die Belebung als von Gott durch seinen Geist in Zukunft gewirkt, nicht als ein immanenter Entwicklungsprozeß des dem Gläubigen verliehenen πνεῦμα" (Titius, Paulinismus 59).

[2] Ich verweise auf die Darstellung bei Atzberger, Eschatologie 334 ff; Simar, Theologie des hl. Paulus[2] 254 ff. — Es kann auch aus der zitierten Stelle nicht gefolgert werden, daß der neue Leib mit dem alten so wenig in Zusammenhang stehe wie ein neues Kleid oder Haus mit dem alten, an dessen Stelle es trete. So Pfleiderer a. a. O. 276. Allein soll das ἐπενδύσασθαι, das den Hochton des Satzes trägt, nicht entleert werden, dann muß gerade der innere Zusammenhang der doppelten Leiblichkeit bzw. deren Identität behauptet werden. Vgl. dazu noch Klöpper in Jahrb. f. deutsche Theol. VII (1862) 9 43.

[3] S. oben S. 99 ff.

gerade hier. Will man doch von einer „pneumatischen Eschatologie“ des Paulus reden, die an mehr als einem Punkte den ererbten jüdischen Rahmen zerbrochen habe[1]. Ja, indem Paulus in der oben eingehend besprochenen Stelle des 2 Kor die Anschauung ausspreche, daß die Bekleidung mit dem neuen himmlischen Leibe sofort nach dem Tode erfolge, habe er eigentlich seinen bisherigen Anschauungen über Parusie, Gericht und Auferstehung das Grab gegraben. „Einerseits wurde das religiöse Postulat steten Lebensverkehrs mit Christus erfüllt, anderseits seine Herabkunft vom Himmel, ein gemeinsamer Zeitpunkt der Auferstehung und des Gerichts überflüssig, das Gericht in den Tod bzw. in den Entwicklungsprozeß auf Erden, der Ort der ewigen Seligkeit von der Erde in den Himmel verlegt.“[2] Allein auch Schmiedel muß zugeben, daß Paulus seine neue Anschauung noch nicht völlig durchgeführt habe. Pfleiderer[3] gesteht: „Freilich scheint Paulus selbst noch nicht daran gedacht zu haben, die Konsequenzen aus der ihm neu aufgegangenen Hoffnung auf jenseitige Seligkeit zu ziehen, denn auch in den späteren Briefen finden sich überall noch die überkommenen Vorstellungen der jüdisch-urchristlichen Eschatologie, Parusie, Auferstehung und Gericht, ohne daß eine Vermittlung derselben mit dem neuen Zukunftsideal angedeutet wäre.“[4] Sollte da die andere Mög-

[1] Holtzmann, Neutest. Theologie II 195 ff. „Auf zwei Punkten hat die pneumatische Eschatologie zum vollkommenen Bruch mit dem jüdischen Gemeinglauben und der pharisäischen Theologie geführt. Sie hat erstens das negative Resultat eingetragen, daß eine Auferstehung des Fleisches gänzlich hinfällig wird, da ja der Tod unlösbar am Fleisch haftet, zweitens aber das positive, daß Paulus nur von einer einzigen, nämlich auf die Empfänger des Geistes beschränkten Auferstehung (ἀνάστασις τῆς ζωῆς oder τῶν δικαίων) weiß (1 Kor 15, 22), da ja die Begriffe Leben und Heil sich decken, die Unseligkeit aber eben darin besteht, daß man den Tod erleidet ohne Aussicht auf Auferstehung“ (ebd. 199).

[2] Schmiedel, Korintherbriefe 240. Auch Pfleiderer, Teichmann, Sokolowski, zum Teil auch Titius sind hier einzureihen.

[3] Urchristentum I² 325 f.

[4] „Aber das sollte man doch wohl billigerweise dem Apostel nicht zutrauen dürfen, daß er in derselben Stunde, wo er seinem Schreiber in

lichkeit nicht viel näher liegen, daß eben dieses neue Zukunftsideal nur eine Konstruktion ist, die dem Denken des Apostels fernliegt, und die erst in seine Worte hineingelesen worden ist? Schon der Überblick, den wir im ersten Kapitel dieser Untersuchung über die paulinische Literatur gegeben haben, beweist auf das unzweideutigste, daß weder in der Terminologie noch in den hinter dieser liegenden Vorstellungen irgendeine wesentliche Verschiebung eingetreten ist. Das einzige, was sich geändert hat, ist die Lebhaftigkeit und Stärke der Hoffnung, die Parusie zu erleben. Trat diese zurück, so war es nur natürlich, daß der Gedanke an das Geschick nach dem Tode vor der Parusie mehr in den Vordergrund trat und Gedanken auslöste, die bis dahin mehr im Hintergrunde gestanden hatten. Aber die Tatsache allein, daß die ersteren vollkommen fortbestehen können, beweist zur Genüge, daß die letzteren sie nicht aufheben, sondern nur ergänzen und vervollständigen konnten.

Wir wollen versuchen, alle hierhin gehörenden Schwierigkeiten und Bedenken gegen die einheitlich und geradlinig ausgebildete Geschlossenheit der paulinischen Eschatologie in drei Fragen zusammenzuschließen, von denen die dritte wieder in eine Doppelfrage auseinanderbricht. Sie lauten:

1. Kennt Paulus zwischen Tod und Parusie bzw. Auferstehung einen schlafähnlichen Zwischenzustand?

2. Kennt er nur eine Auferstehung der Gerechten zum ewigen Leben oder auch eine der Ungerechten zum ewigen Tode?

---

die Feder diktierte, sein sittliches Verhalten und seine apostolische Berufstätigkeit insbesondere seien von dem Bewußtsein getragen, daß er mit den Korinthern zusammen nach der Auferstehung bei der Parusie Christi in einem abschließenden Endgericht sein Urteil empfangen werde (4, 14), ihn den Satz habe niederschreiben lassen, daß das wahre Leben der Endvollendung ohne Parusie, Auferstehung und Endgericht für jeden Gläubigen unmittelbar mit dem Tode anhebe." So sehr richtig Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10, S. 40.

3. Kennt er eine Anschauung, wonach sich aus dem himmlischen Leib der Auferstehungsleib erst entwickelt? Und: Beginnt dieser Entwicklungsprozeß erst nach dem Tode oder bereits bei Lebzeiten?

1. Kennt Paulus zwischen Tod und Parusie bzw. Auferstehung einen schlafähnlichen Zwischenzustand?

Sterben wird im Neuen Testament häufig κοιμᾶσθαι genannt[1]. Die Verstorbenen heißen κοιμώμενοι 1 Thess 4, 13, κοιμηθέντες ebd. 14, κεκοιμημένοι 1 Kor 15, 20, meistens jedoch einfach νεκροί[2]. Die Bedeutung dieses Ausdrucks κοιμᾶσθαι soll eben darin liegen, daß der Zustand der Verstorbenen bis zur Auferstehung ein schlafähnlicher, schattenhafter Zwischenzustand sei, in dem Leben und Kräfte derselben gebunden sind, so daß es gleichsam eines äußeren Anlasses, eben des Posaunenstoßes, bedarf, um sie zur Wiedererweckung und Wirkung zu bringen[3]. „Man kann sich schwer des Eindruckes erwehren, daß der Begriff des κοιμᾶσθαι in gewisser Weise ein Verlegenheitsprodukt ist, auf das Paulus im Drange der Verhältnisse zurückgriff. Die originale Auffassung und Wertung des Todes und Auferstehens des Christus als der Überwindung und Vernichtung des Todes ließ dafür keinen rechten Raum. Aber der Apostel mußte sich hier der Wirklichkeit anpassen[4]. Er tat es, indem er auf die möglichst milde Vorstellung vom Schicksal der Verstorbenen rekurrierte: er ließ sie ruhen, schlummern, schlafen.“[5] Das ist die ältere Auffassung, die

[1] Mt 27, 52. Apg 7, 60; 13, 36. 1 Kor 7, 39; 11, 30; 15, 6 18 20 51. 1 Thess 4, 13 ff. 2 Petr 3, 4.

[2] Z. B. Röm 4, 24; 6, 4 9; 7, 4; 8, 11; 1 Kor 15, 16 29 32 35 52; 2 Kor 1, 9; Gal 1, 1; Eph 1, 20 u. ö.

[3] Teichmann, Auferstehung und Gericht 26 ff. Ähnlich Usteri, Köstlin, Dähne, Holtzmann, Pfleiderer und die meisten protestantischen Theologen.

[4] Weil er — das ist der Gedanke Teichmanns — die Parusie so nahe dachte, wußte er nicht, wo anders die Verstorbenen bis dahin blieben als eben in der Scheol, da die Auferstehung ja erst bei jener erfolgen sollte.

[5] Teichmann a. a. O. 27.

einer andern Platz machte, als der Zwischenraum zwischen Tod und Parusie bei den Verstorbenen immer größer wurde. Jetzt bildet Paulus auch die spezifisch christliche Hoffnung aus, wonach die Seele unmittelbar nach dem Tode in die selige Gemeinschaft mit Christus eingeht. Ward diese neue Hoffnung bereits 2 Kor 5, 1 ff angeklungen, so liegt sie abgeschlossen und gereift Phil 1, 23[1] vor: „Ich wünsche abzuscheiden und mit Christo zu sein." Es war nicht nur der Eindruck äußerster Todesnot, der diese Anschauung in Paulus wach rief, sondern auch der Umgang mit Apollos, der als Alexandriner die hellenische Ansicht von der Unsterblichkeit und der Seligkeit der Seelen der abgeschiedenen Frommen gekannt hat. „Diese Lehre kam der paulinischen Vorstellung vom innewohnenden πνεῦμα, welches ζωή und ζωοποιοῦν ist, so nahe entgegen, daß eine Kombination beider sehr natürlich war."[2]

Die einzig greifbare Stütze, welche die ganze Konstruktion von einem schlafähnlichen Zwischenzustand halten soll, ist der Ausdruck κοιμᾶσθαι[3]. Wir werden derselben den Boden entziehen, auf dem sie steht, wenn es sich aus dem paulinischen Sprachgebrauch ergibt, daß der Ausdruck nichts anderes ist denn das, als was er uns auf den ersten Blick noch heute erscheint und vor allem der christlichen Auferstehungshoffnung stets erschienen ist[4], als die natürlichste, nächstliegendste metaphorische Bezeichnung für Sterben[5]. Auch das Neue Testament kennt die Metapher Schlaf für Tod[6].

---

[1] Vgl. noch 2 Kor 5, 8; 1 Thess 5, 10; 2 Tim 4, 6.

[2] Pfleiderer, Paulinismus[2] 278. Dähne, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs 179.

[3] Zur Statistik sehe man den Aufsatz von Fries in Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft I (1900) 291 ff.

[4] Man denke an die Benennung der christlichen Grabstätten als κοιμητήρια; vgl. F. X. Kraus, Real-Enzyklopädie der christlichen Alterthümer I, Freiburg 1882, 307 ff.

[5] „Les hommes ont vite constaté la ressemblance qui existe entre le sommeil et la mort. Les Grecs en faisaient deux frères jumeaux.... Il était tout naturel dès lors de comparer la mort au sommeil, et de dire d'un homme qui meurt: il s'endort" (Magnien in Revue biblique n. s. IV [1907] 357).

[6] S. oben S. 175 A. 1.

Es läßt sich aber auch aus dem Gebrauch des Terminus bei Paulus nachweisen, daß die Bezeichnung der Toten als Schlummernde auch für ihn nur eine Metapher ist. Der Beweis liegt in der Stelle 1 Kor 15, 20: νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Unsere Auferstehung wird gewährleistet durch die Auferstehung Christi von den Toten, denn er ist der Erstling der Entschlafenen. Es wird also hier der in Frage stehende Terminus mit derselben Unbefangenheit wie in andern Fällen auch auf den Tod des Herrn angewandt. Es ist aber verlorene Mühe, irgendwo auch nur die Spur der Vorstellung zu suchen, welche dem Christus für die Zeit der Grabesruhe ein schattenhaftes, in seiner Lebensbetätigung gehemmtes Dasein zuschriebe. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Hatte doch die Seele des Herrn nach biblischer Anschauung, deren Spuren sicher auch bei Paulus nachweisbar sind[1], und die 1 Petr 3, 18 ff; 4, 6 unzweideutig ausgesprochen ist, vollste, in der Vorhölle betätigte Aktivität. Zudem läßt die kurze, zwischen Jesu Tod und Auferstehung liegende Zeit so wenig die Idee eines Seelenschlafes zu, daß wir eher die Bezeichnung „Erstling der Auferstandenen" als die „Erstling der Entschlafenen" erwarten sollten. Die hier liegende Schwierigkeit hat auch Teichmann[2] empfunden, wenn er gleich an dieser Stelle eine Ausnahme annehmen muß. Daß es sich aber nicht um eine Ausnahme handeln kann, zeigt die Benennung des Herrn als ἀπαρχή. Denn „der Erstling" ist mehr als „der Erste"; das Wort will sagen, daß seine Auferstehung der Anfang der Auferstehung sei, gleichwie die Erstlingsfrucht der Ernte die ganze Ernte anhebt und einweiht[3]. Wenn mit dem Ausdruck κοιμᾶσθαι nicht lediglich die Tatsache des Todes,

[1] Vgl. dazu Röm 10, 7; 14, 9; Phil 2, 10; Eph 4, 9 und die Ausführungen bei Atzberger, Eschatologie 250, woselbst auch reichliche Literatur angegeben ist.

[2] Auferstehung und Gericht 27.

[3] Vgl. Luthardt, Lehre von den letzten Dingen[3] 125; Bachmann, Der erste Korintherbrief 444 f.

sondern vielmehr der mit diesem anhebende Seelenschlaf bezeichnet werden soll, dann findet derselbe hier nicht bloß eine sehr unglückliche, sondern eine völlig verkehrte Anwendung. Denn Jesus ist nicht der Erstling der im Seelenschlaf Befindlichen, weil er selbst nie in demselben sich befunden hat, sondern einfach der Erstling der Toten, die der Auferstehung harren.

Aber die ganze hier präsumierte Anschauung wird von sachlichen Schwierigkeiten nahezu erdrückt. Wohl entspricht ein schattenhaftes Leben in der Scheol jüdischer Auffassung[1]. Mit welchem Recht aber will man diese Idee der in scharfem Konflikt mit dem Judentum eben erst entstandenen Gemeinde von Thessalonike zuschreiben? Denn soll der Terminus hier die Bedeutung haben, die man ihm unterschieben will, dann ergibt sich daraus mit Notwendigkeit, daß dieselbe von den Rat und Trost suchenden Thessalonichern verstanden und geteilt wurde. Dasselbe gilt natürlich auch von der korinthischen Gemeinde, der gegenüber Paulus das Wort ebenfalls gebraucht. Und doch soll gerade der Einfluß griechischer Unsterblichkeits- und Seelenlehre es gewesen sein, der den Apostel über seine jüdischen Anschauungen hinausgeführt und ihm eine philosophischere Meinung über das Verhältnis der Seele zu ihrem Leibe vermittelt hat![2]

Ebenso sicher aber steht es fest, daß Paulus schon zur Zeit von 2 Kor die andere, die Idee eines Seelenschlafes aufhebende Ansicht vertreten hat, wonach die Seele der Gerechtfertigten nach ihrem Tode zu Christus gelangt. Wie man im einzelnen auch die schwierige Stelle erklären mag[3], der Wunsch ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον schließt

[1] Vgl. Volz, Jüdische Eschatologie 248 ff.

[2] Selbst Beyschlag (Neutest. Theologie[2] II 272) nennt die Annahme eines Zustandes nach dem Tode, in dem die Seele schliefe, einen unnatürlichen Gedanken. κοιμᾶσθαι mit oder ohne ἐν κυρίῳ bezeichnen einfach das in Christi Gemeinschaft (Röm 14, 7) erfolgte Abscheiden.

[3] S. oben S. 112 ff. Delitzsch, System der biblischen Psychologie[2] 419 ff.

die Vorstellung eines Seelenschlafes wie die Möglichkeit eines Zwischenzustandes glatt aus[1]. Dasselbe gilt unbestritten auch von der Stelle Phil 1, 21 ff. Wie hätte er auch das Sterben Gewinn nennen können, wenn es nicht das wahre Leben in Christo ihm eingetragen hätte? Wie erklärte sich der Wunsch, durch den Tod zu Christus zu gelangen, wenn sich nun doch ein Mittelzustand mitten dazwischen schiebt? Aus diesen Stellen geht mit aller Bestimmtheit hervor, „daß, wo sich dem Apostel der Gedanke an seinen eigenen, nahe bevorstehenden Tod aufdrängte und die Beziehung auf die Parusie zurücktrat, auch sogleich die Idee einer durch keinen Tod unterbrochenen Lebensgemeinschaft mit Christus in seinem Geiste hervortrat. Denn willkürlich ist es, an diesen Stellen das Abscheiden aus dem irdischen Leibe und die Vereinigung mit dem Herrn durch einen größeren Zwischenraum voneinander getrennt zu denken; willkürlich ist es auch, eine solche unmittelbar nach dem Tode beginnende Gemeinschaft mit dem Herrn nur als das Vorrecht einzelner, besonders begnadigter Christen zu betrachten; willkürlich endlich, das Gelangen der Gläubigen zu Christus von der Vereinigung der Gläubigen mit ihm bei der Parusie zu verstehen.“[2] Es steht demnach seit der Zeit von 2 Kor eine Ansicht des Apostels über das Geschick der νεκροὶ ἐν Χριστῷ fest, welche mit der Idee eines Seelenschlafes unverträglich ist.

Endlich glaubt Pfleiderer[3] in der so stark betonten Notwendigkeit der Auferstehung die Anschauung von einem schattenhaften Dasein der Toten finden zu können. Die ganze Beweisführung für die Notwendigkeit einer Auferstehung 1 Kor 15 werde überflüssig, wenn die Voraussetzung fehle, daß der Zustand der Verstorbenen ohne die Auferstehung ein unglücklicher sei. Bestünde er schon in der Gemeinschaft der Seele mit dem verklärten Christus im Himmel, wozu dann noch die Notwendigkeit der Auferstehung? Und wie könnte die Gemein-

[1] Das gibt auch Pfleiderer (Paulinismus[2] 278) zu.
[2] Meßner, Lehre der Apostel 283. [3] Paulinismus[2] 277 A. 1.

schaft mit Christo, die nach Röm 8, 17 ein συνδοξασθῆναι ist, als κοιμᾶσθαι bezeichnet werden? Daß diese beiden Vorstellungen sich ausschließend zueinander verhalten, sollte man nicht bestreiten[1].

Allein die Notwendigkeit der Auferstehung bleibt so lange bestehen, als der Leib noch nicht der Herrlichkeit teilhaftig geworden ist, welche die Seele bereits in der Vereinigung mit Christus gefunden hat. Es kann also gar nicht die Rede davon sein, daß für die Auferstehung nur dann Raum vorhanden ist, wenn sich die Seele nach dem Tode in einem unglücklichen Zustande befindet. Das sollte am wenigsten von denen gesagt werden können, die behaupten, daß für Paulus ein Leben ohne Leib überhaupt kein wahres Leben sein könne[2]. Aber wo in aller Welt heißt die Vereinigung mit Christo bei Paulus ein κοιμᾶσθαι? Hier liegt ein „circulus vitiosus" in reinster Form vor. Das Vorhandensein eines Schlafzustandes der Seele wird doch nicht dadurch bewiesen, daß der vorausgesetzte und erst zu erweisende Begriff in Gegensatz zu einer feststehenden Tatsache (δοξασθῆναι) gebracht wird. Erst wenn derselbe sich sonst nachweisen ließe, könnte gesagt werden, er sei mit einer Vorstellung, wie sie Röm 8, 17 vorliegt, nicht auszugleichen. Da die letztere aber feststeht und auch inhaltlich ganz klar ist, so folgt, daß jener vorausgesetzte Schlafzustand eben nur eine Voraussetzung ist.

Es läßt sich aber auch in der Anschauung des Apostels über den Zustand der Seelen der verstorbenen Gerechten nirgendwo ein Schwanken, ein Übergang von einer überwundenen zu einer neuen Ansicht beobachten. Und wie hätte

[1] Darin hat Pfleiderer zweifelsohne recht. Der Satz richtet sich wohl gegen die unklare Anschauung von Weiß, Bibl. Theologie[4] 395 f, wo das κοιμᾶσθαι ein Zustand seliger Ruhe genannt wird. Entweder ist das Wort nur eine Metapher für Sterben, oder dasselbe hat wirklich den Inhalt, den Pfleiderer u. v. a. dort finden.

[2] Das ist nämlich schon bei Dähne (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs 179) die physiologische Unterlage für die Lehre vom Schlafzustand. Mit dem Körper fehle notwendig auch die ψυχή, welche als Vehikel alles Bewußtseins gedacht werde.

eine völlige Verschiebung der Zukunftsperspektive unbemerkt bleiben können, da es sich doch um einen Punkt handelt, der im Zentrum christlicher Hoffnung steht? Wohl ist es richtig, daß wir unzweideutige und klare Aussprüche in dieser Frage erst seit 2 Kor besitzen. Allein die kurze, zwischen 1 und 2 Kor liegende Zeit spricht gegen eine so völlige Umwälzung an einem so entscheidenden Punkte. Zudem ist jene Tatsache genügend erklärt, wenn man daran erinnert, daß die Erwartung der nahen Parusie den Tod vor derselben immer nur als Ausnahmefall erscheinen ließ. Überdies kann daraus, daß ein Gedanke erst später seine formale Aussprache findet, nicht geschlossen werden, daß er früher überhaupt nicht vorhanden war. Es scheint mir mehr als unberechtigt zu sein, lediglich auf Grund eines Sprachgebrauchs, der von jedem unmittelbar als bildlich empfunden wird, dem Apostel Gedanken aufbürden zu wollen, von denen sich sonst, wie bei ihm, so im Urchristentum überhaupt, nicht die leiseste Spur findet, die dazu durch klar und sicher feststehende Vorstellungen über das Los der Seelen der Gerechten nach dem Tode geradezu ausgeschlossen werden[1].

Bedeutsam ist die andere Frage:

2. Kennt Paulus nur eine Auferstehung der Gerechten zum ewigen Leben oder auch eine der Ungerechten zum ewigen Tode?

„Die Annahme einer allgemeinen Auferstehung aller Menschen", antwortet darauf Pfleiderer[2], „auch der Nichtchristen, steht so sehr im Widerspruch mit dem zweifellosen Grundgedanken des Paulus, daß die Auferstehung in Christo in der persönlichen Geistesgemeinschaft mit seinem Geist und in der

[1] Vgl. auch H. H. Wendt in Zeitschrift f. Theol. und Kirche IV (1894) 15 f.

[2] Paulinismus[2] 279 f. Das ist seitdem für die liberale Theologie Binsenwahrheit: Weiß, Bibl. Theologie[2] 405 f; Beyschlag, Neutest. Theologie II[2] 272 ff; Holtzmann, Neutest. Theologie II 49 ff 199. Am ausführlichsten Kabisch, Eschatologie des Paulus 250 ff u. ö.

Ähnlichkeit mit seinem verklärten himmlischen Leib erfolgen werde, daß es ausdrücklicher und deutlicher Aussagen bedürfen würde, um uns zu berechtigen, trotz dieses Widerspruches ihm jene Annahme zuzuschreiben. Solche Aussagen wird man aber nirgends bei ihm nachweisen können. Wo irgend er von Auferweckung, Lebendigmachung, Leben im künftigen Äon spricht, hat er nur Christum und die Christen im Auge; eine Auferweckung zum ewigen Tode wäre nach Paulus ein Widerspruch in sich selbst." Was er vom Tod der Nichtgeretteten sage, sei überall nur das Negative, daß ihnen die φθορά, der Untergang, die Vernichtung zu teil werde. Diese treffe mit innerer Notwendigkeit (Gal 6, 7 8. Röm 8, 6) diejenigen, deren Ich im sarkischen Wesen aufgehe, denen das belebende Element des πνεῦμα fehle[1]. Daher ist θάνατος, φθορά, ἀπώλεια die gänzliche Auflösung, nicht etwa die ewige Verdammnis. „Wer der ἀπώλεια anheimfällt, der wird ausgetilgt, er existiert fortan in keiner Weise mehr. Es ist das furchtbarste Schicksal, das sich der Apostel denken kann, dieses Nichtmehrsein." [2]

Aber ist das wirklich die Anschauung des Apostels? Der Akt der Totenerweckung heißt bei ihm, neben der geläufigeren Bezeichnung ἐγείρειν[3], oft ζωοποιεῖν (1 Kor 15, 22 36. Röm 4, 17; 8 11. Eph 2, 5. Kol 2, 13). Es unterliegt keinem Zweifel[4], daß mit diesem Terminus nur an die Auferstehung der Geretteten gedacht werden kann. Denn die ζωή ist, wie es sich noch klarer aus dem oft verwandten Begriff der ζωὴ αἰώνιος ergibt, nicht nur Inhalt der gesamten Heilsverkündigung, ihr Ziel und Zweck, sondern auch die hienieden schon begonnene, bei der Wiederkunft des Herrn in Auferstehung und

---

[1] Köstlin, Die Lehre des Apostels Paulus von der Auferstehung, in Jahrb. f. deutsche Theol. XXII (1877) 287 f.

[2] Teichmann, Auferstehung und Gericht 85.

[3] Belege bei Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch[9] 382 f.

[4] Soviel ich sehe, behauptet nur Seisenberger (Auferstehung des Fleisches 68), daß ζωοποιεῖν eine „vox media" sei, welche sowohl die Auferstehung der Gerechten wie der Ungerechten bezeichnen könne.

Verwandlung allseitig ausgewirkte σωτηρία[1]. Der Gegensatz beider, der ζωή wie der σωτηρία, ist die ἀπώλεια, das Verderben, der Untergang, der Zustand, in dem der endgültige Ausschluß vom Heil geschehen ist (Phil 1, 28. Röm 9, 22. Hebr 10, 39: ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς). Demnach können der Terminus ζωοποιεῖν und seine Synonyma nur Anwendung finden auf diejenigen, welche die σωτηρία, das Endziel ihres Christenstandes, erlangen werden. In diesen ist die ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν gleichgesetzt der ζωοποίησις ἐν Χριστῷ (1 Kor 15, 21 f). Wo also immer die Totenauferstehung eine ζωοποίησις genannt wird, handelt es sich nur um die Auferstehung der Gerechten. Denn nur für sie ist die ἀνάστασις wirklich εἰς ζωήν. So verstanden kennt der Apostel allerdings nur eine Auferstehung. Darum kann auch die ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν Ziel und Preis seines Ringens werden (Phil 3, 11 f: „Ob ich gelangen möchte zur Auferstehung von den Toten, nicht daß ich es schon ergriffen habe oder vollendet sei, ich jage ihm aber nach, ob ich es ergreifen möchte, darum, daß auch ich ergriffen bin von Christus Jesus“)[2]. Eine Auferstehung zum ewigen Tode, die den vollendeten Ausschluß von Christus und seiner Herrlichkeit bedeutet, ist keine Auferstehung im eigentlichen, im christlichen Sinne. Damit ist auch hinlänglich erklärt, warum Paulus in seinen Briefen nie ausdrücklich von der Erweckung der Verlorenen spricht. Für die Gläubigen handelt es sich nur um die eine Frage: Was dürfen wir als Zugehörige Christi

[1] Vgl. Titius, Paulinismus 50 ff. σωτηρία ist nur ein negativer Ausdruck für die Begabung mit dem Leben (1 Thess 5, 9 f. 2 Kor 2, 15 f. Röm 5, 10. Eph 2, 5).

[2] Ich verstehe nicht, wie Beyschlag (Neutest. Theologie II² 272) aus dieser Stelle mit der Bemerkung, die Auferstehung verstehe sich also mit nichten für alle von selbst, etwas gegen die Allgemeinheit derselben folgern will. Auch er übersieht, daß der Gedanke sofort klar ist, wenn man festhält, es handelt sich um die selige Auferstehung, die Lohn des Lebens ist, darum aber auch wie gewonnen, so verloren werden kann.

für uns erwarten?[1] Und auch nur diese Frage steht zur Beantwortung in dem für die paulinische Auferstehungslehre klassischen 15. Kapitel des 1 Kor[2].

Das ist der Tatbestand, auf Grund dessen man die Lehre von der Allgemeinheit der Auferstehung glaubt aus der Theologie des Apostels entfernen zu dürfen. Nichts anderes als das so oft mißbrauchte und so selten ausreichende „argumentum e silentio". Wird das Schweigen des Paulus über die Erweckung der Verlorenen durch die praktische Orientierung seiner Briefe hinlänglich erklärt, dann bleibt noch zu untersuchen, ob sich nicht indirekt die Vorstellung einer doppelten Auferstehung in seiner Eschatologie nachweisen läßt[3]. Da ist nun die konstante und klare Lehre vom Weltgericht über alle Menschen, das wie über Lebende und Tote, so über Gute und Böse in gleicher Weise abgehalten wird[4]. Wenn Paulus erklärt, daß alle vor dem Richterstuhle des Christus erscheinen müssen, damit sie erhalten, was sie verdient haben, Gutes oder Böses, so kann es sich da nicht um graduelle Unterschiede in der Beseligung handeln[5]. Denn auch den niedrigsten Grad der ζωή hätte Paulus nie und nimmer ein φαῦλον nennen können. Daß aber auch im besondern die Ungerechten zur Entgegennahme des verdammenden Urteilsspruches vor dem Richter erscheinen müssen, spricht Röm 2, 8 „ex professo" aus: τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ, ὀργὴ

---

[1] Vgl. Gloël, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, Halle 1888, 365 A. 1.

[2] Luthardt, Lehre von den letzten Dingen[3] 127 f.

[3] Ich sehe hier, wo wir lediglich die Briefe des Paulus als Material verwerten, ganz davon ab, daß der Apostel in seiner Rede vor Felix ausdrücklich bekennt: ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων (Apg 24, 15; vgl. Jo 5, 29). Es ist zudem völlig ausgeschlossen, daß Paulus sich hier von dem allgemeinen urchristlichen Glauben sollte entfernt haben.

[4] S. oben S. 163 ff.

[5] Gegen Holtzmann, Neutest. Theologie II 200: „Im Interesse der Ausgleichung (!) ließe sich diese Stelle . . . auf verschieden abgestufte Lohnverhältnisse der Gläubigen beziehen (vgl. Mt 20, 1—16), so daß im schlimmsten Falle (!) nur ein niederer Grad von Seligkeit sich ergeben würde."

καὶ θύμος. Wie soll man sich denn überhaupt das Gericht über die Gottlosen denken, wenn nicht durch Auferstehung erst der Boden für Gericht und Urteil geschaffen ist, um so mehr, da ja die Heiligen zusammen mit dem zur Erde gekommenen Christus das Gericht abhalten werden?

Köstlin wie die andern Bestreiter der allgemeinen Auferstehung sehen den inneren Grund dafür, daß die verstorbenen Ungerechten nicht auferstehen, ja nicht einmal auferstehen können, darin, daß denselben ja das belebende Element des πνεῦμα fehle (vgl. Röm 8, 11). Aber was allein aus dem Fehlen des πνεῦμα für die Gottlosen gefolgert werden darf, ist, daß es für diese keine ἀνάστασις εἰς ζωήν, kein ζωοποίησις im eigentlichen Sinne gibt. Das ist des Apostels Meinung. Daraus zu folgern, daß es für sie überhaupt keine Auferstehung, also auch nicht für die ewig sich auswirkende ὀργή gibt, geht weit hinaus über das, was nach allen Gesetzen der Methode aus den vorliegenden Beweismitteln gefolgert werden kann.

Allein eine Auferstehung der Gottlosen wird zur physischen Unmöglichkeit, wenn das Urteil über sie, das auf θάνατος, φθορά, ἀπώλεια lautet, Vernichtung des physischen Seins, Zurückführung ins Nichts bedeutet[1]. Tatsächlich sollen die eben genannten Begriffe keinen andern Sinn haben als diesen: „Wenn das Gericht in der einfachen Vertilgung der nicht göttlichen Substanz bestand, die durch die

[1] So schließt Kabisch seine Untersuchung über den Begriff θάνατος bei Paulus, indem er als Resultat zusammenfaßt, „daß Paulus durchaus gar keine andere Bedeutung für θάνατος und ἀποθνήσκειν kennt als physischer Tod und physisches Sterben, und daß alles, was man vom Tod als geistiger Verderbnis, als Verdammnis, als innerer Unseligkeit gesprochen hat, Dinge sind, die dem paulinischen Sprachgebrauch bei der Anwendung dieser beiden Wörter völlig fern liegen" (Eschatologie des Paulus 109 f). Die ewige Verlorenheit bestehe in dem ewigen Hingegebensein in das physische Sterben, in die Vergänglichkeit ohne Mittel zur Wiederbelebung. Naturgemäß tritt diese Seinsvernichtung nicht erst beim jüngsten Gericht in der Verurteilung zur ἀπώλεια ein. Das geschieht vielmehr im physischen Tode des Gottlosen selbst. Für ihn gibt es keine Möglichkeit der Auferstehung, weil ihm das πνεῦμα fehlt und auf ewig fehlen wird.

göttliche Substanz ins Nichts zurückgeführt wird, so bleibt für eine Auferweckung der Vernichteten kein Raum; und wenn anderseits Leben das höchste Gut, Vergehen das höchste Übel war, so war kein anderes Strafgericht als das der Rückführung ins Nichts zu erwarten.“[1] Wenn so der Tod des Menschen, der kein πνεῦμα besitzt, völlige Vernichtung des Individuums ist, dann kann freilich von einer Auferstehung desselben nicht mehr die Rede sein.

Daß die hier vorgetragene Anschauung über den θάνατος der Gottlosen und den Inhalt ihrer ἀπώλεια, ihres Strafurteils, in der paulinischen Anschauung auch nicht die geringste Unterlage hat, beweisen folgende Momente:

a) Die Allgemeinheit des Gerichtsgedankens. Es muß auch hier zuerst wieder daran erinnert werden, daß der Gedanke an eine vollkommene Seinsvernichtung der Gottlosen unvereinbar ist mit der Vorstellung, daß alle Menschen, Gute und Böse, vor dem Richterstuhle Gottes und Christi erscheinen müssen. Kabisch[2] sucht dem zwar zu entgehen, indem er allerdings die Gottlosen, welche Parusie und Gericht erleben, von dem Richter verurteilt werden läßt. Allein das Urteil könne nur wieder lauten: Seinsvernichtung, nicht ewige Qual. Denn es sei eine völlig ungerechtfertigte, ungleichmäßige Verteilung des ewigen Geschickes gleichwertiger Menschen, wenn der ganz geringe Prozentsatz der ἀπολλύμενοι, welcher das Ende erlebt, ein anderes Los erfahre als die Millionen Gottloser, die im Laufe der Welt über die Erde gegangen seien. Schon daraus ergibt sich, daß die Unterstellung des geringen Prozentsatzes der lebenden Gottlosen unter das Gericht die Allgemeinheit desselben nicht retten kann. Auch gibt die so klar ausgesprochene, grundsätzliche Allgemeinheit der Gerichtsvorstellung kein Recht, dieselbe nach irgend einer Seite hin einzuschränken.

---

[1] Kabisch a. a. O. 267. Lipsius, Römerbrief, in Handkommentar zum Neuen Testament III 111.

[2] A. a. O. 250.

b) Die Bedeutung von θάνατος. θάνατος soll bei Paulus nie den geistlichen Tod bedeuten, immer nur den physischen. Dem stehen folgende Stellen entgegen, an denen θάνατος stets im übertragenen Sinne gebraucht wird: Röm 6, 7 ff 16 21; 7, 4 10; 8, 2 10 12 ff; 2 Kor 5, 14; 7, 10; Gal 2, 19; Eph 2, 1 5; Kol 2, 13 20; 3, 3; 1 Tim 5, 6: ζῶσα τέθνηκεν; 2 Tim 2, 11. Ich hebe einige der markantesten Stellen heraus. Röm 6, 7 f: ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ. Hier stellt Paulus grundsätzlich den neuen Menschen, der in der Taufe auf den Tod des Herrn getauft, in der Taufflut mit Christus begraben und mit ihm von den Toten auferstanden ist zur Neuheit des Lebens, dem alten begrabenen Sündenmenschen gegenüber. Der neue Mensch ist Leben, der alte war Tod. Indem der alte Mensch starb, kam der neue zum Leben. Wie das Neue ein geistiges Leben in der Gnade und Kindschaft Gottes ist, so war das Alte geistiger Tod, fern von Gott in der Sünde. Dazu weiß Kabisch[1] nur zu sagen: „Allein wenn man den Ausdruck selbst bildlich fassen wollte, so wäre der Tod doch auch im Bilde nicht vorgestellt als sittlicher Fall in die Tiefe, — im Gegenteil —, sondern als ein Aufheben und Vergehen der Existenz.“ Allerdings ist hier der Tod das Aufheben und Vergehen der Existenz — was heißt denn Sterben und Totsein anders? — aber nicht der physischen Existenz, sondern der alten, gottfeindlichen Seinsweise des Individuums. Da also die geistige Seinsweise gestorben ist, die physische ja doch als Substrat der neuen, die an die Stelle der alten getreten ist, noch fortdauert, so wird es sich wohl auch um ein geistiges Sterben und Totsein, um den geistigen Tod, nicht den physischen hier handeln können. Selbst 7, 9 f: ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον καὶ ε�ρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον, soll der Tod kein geistiger, sondern ein physischer sein und ein sittlicher nur insofern, als die sittlichen Kräfte nach paulinischer Denkweise nicht rein ideeller

[1] Eschatologie des Paulus 99.

Natur seien, sondern eng im physischen wurzeln[1]. Ich weiß nicht, wie man zu solchen Auffassungen kommen kann, wenn man nicht den ganzen Sprachgebrauch völlig auf den Kopf stellt. Was heißt dann noch physischer Tod und physisches Sterben, wenn es schon gemeint ist, wo ein lebendiger Mensch sagt, was mir zum Leben sein sollte, ist mir zum Tode geworden? Ganz klar ist die Auffassung des Todes als des geistigen Todes Eph 2, 1 ff: καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. . . . 2, 5: καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ. Vgl. auch Kol 2, 13. Es steht also fest, daß Paulus die Ausdrücke θάνατος und ἀποθνήσκειν auch vom geistigen Tode durch die Sünde, von dem durch die Feindschaft gegen Gott geschaffenen Zustande des Menschen gebraucht. Demnach kann, wenn Paulus das Los der ἀπολλύμενοι θάνατος nennt, an und für sich beides darunter verstanden werden, wenn es eben nur auf das eine Wort Tod ankäme.

c) Die Bedeutung von ἀπώλεια. ἀπόλλυσθαι, ἀπώλεια ist im Neuen Testament das technische Wort für das ewige Geschick des in der Feindschaft wider Gott gestorbenen Menschen[2]. Worin dieses Geschick besteht, ob es ewige Seinsvernichtung oder ewiges Fernsein von Gott bedeutet, läßt sich dem Ausdrucke allein nicht entnehmen. Wir werden daher die Verwendung desselben zu untersuchen haben, um aus dem Zusammenhang, in den er gestellt ist, seinen Sinn zu erschließen. Wir verwenden zu diesem Zwecke folgende Stellen:

1) Röm 2, 12: ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται. — In diesen beiden ganz parallel gebauten Sätzen ist die ἀπώλεια gleich der κρίσις gesetzt: die ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz zu Grunde gehen, die das Gesetz besitzend gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden. Da sie

[1] Kabisch a. a. O. 101.

[2] Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch[9] 750 ff.

aber nicht mehr — es handelt sich im ganzen Zusammenhang nur um das Weltgericht — im Gerichte können verurteilt werden, wenn der Tod Seinsvernichtung ist, so gilt dies natürlich auch für die ἀπολλύμενοι. Auch diese erhalten ihr Urteil auf ἀπώλεια erst im Gericht. Nun ist aber in den vorausgehenden Versen ausdrücklich gesagt worden, worin dieses Urteil besteht. Für die Guten lautet es auf ζωὴ αἰώνιος, für die Bösen auf ὀργὴ καὶ θυμός (2, 7 8). Und indem Paulus noch einmal das endgültige Schicksal der beiden Klassen, in denen die Menschheit beim Weltgericht auseinanderfällt, gegenüberstellt, schreibt er: θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος· δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι (Röm 2, 9 10). Das Geschick der Bösen ist demnach θλῖψις καὶ στενοχωρία, das der Guten δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη. Das letztere aber kann unmöglich in der vorübergehenden Ehrung und Verherrlichung bestehen — das verbietet allein schon der Begriff δόξα —, welche die Guten dadurch erfahren, daß das Urteil des Richters sie als gerechtfertigt hinstellt. Es bedeutet vielmehr den dauernden, mit dem Gerichtstag anhebenden Zustand der Verherrlichung, der sonst (vgl. noch V. 7) ζωὴ αἰώνιος genannt wird. Dann kann aber auch die θλῖψις καὶ στενοχωρία nicht in dem Schrecken und der Bestürzung bestehen, die über die Bösen kommen, so lange das Gericht dauert[1]. Die ganze Gegenüberstellung verliert Kraft, Wert und innere Berechtigung, wenn nicht auch das Urteil über den Bösen einen Zustand ankündigt, der sich in Schrecken und Trübsal als der verdienten Strafe verewigen soll. Wäre es doch ganz unmöglich, daß in zwei völlig bis in jede Einzelheit hinein parallel ausgebauten und gegenübergestellten Sätzen gerade in dem springenden Punkt der Vergleich entwertet und aufgehoben würde, indem einmal

[1] So Kabisch, Eschatologie des Paulus 88 A. 1: „θλῖψις καὶ στενοχωρία Röm 2, 9 sind nicht etwa ewige Strafen, sondern einmalige Ereignisse beim messianischen Gericht."

eine kurze augenblickliche Angst, das andere Mal ein ewig dauernder Zustand der Herrlichkeit und des Friedens gemeint sein sollte.

2) 2 Thess 1, 9: Noch klarer wird des Apostels Meinung über das Wesen der ἀπώλεια und den Inhalt des Geschickes der Bösen in der Stelle 2 Thess 1, 7 ff[1]: Wann der Herr kommt, dann offenbart er sich in Feuerflammen, welche die richterliche Bestrafung bringen über die, welche Gott nicht kennen und dem Evangelium unseres Herrn Jesus nicht gehorcht haben: οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. Es besteht demnach die Strafe der Gottlosen darin, daß sie ewig fern bleiben[2] vom Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Kraft. Nicht Seinsvernichtung ist die Strafe, die dann erst recht nicht eine ewige genannt werden könnte, weil sie ja in einem einzigen Akt erledigt würde, sondern ewiges Fernbleiben von Gott und seinem Christus. Das aber setzt notwendig die Erhaltung des Seins voraus[3]. Wir müssen also sagen: α) Der Begriff θάνατος bedeutet nicht notwendig Vernichtung des physischen Seins, sondern kann auch, in übertragenem Sinne, vom geistigen Tode verstanden werden. β) Paulus denkt sich die Strafe der Gottlosen nicht als Vernichtung, sondern als ewiges Fernsein von Gott, als verewigte θλῖψις καὶ στενοχωρία. Damit ist positiv das Verständnis der ἀπώλεια, des Geschickes der Gottlosen, als völliger Vernichtung ihres Lebens und Seins ausgeschlossen[4].

---

[1] S. oben S. 168 ff.

[2] Das ist die Bedeutung des ἀπό, fern, getrennt, geschieden sein; vgl. Röm 9, 3; Gal 5, 4; 2 Kor 5, 6; 11, 3; Schaefer, Thessalonicherbriefe 138; Römerbrief 284 A. 3.

[3] Dasselbe folgt ebenso notwendig aus der Stelle 2 Kor 2, 15 f. Auch hier verlöre die Gegenüberstellung οἷς μὲν ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν alle Bedeutung, wenn der θάνατος der Verlorenen in dem vorübergehenden Akte der Seinsvernichtung bestände.

[4] Es sei noch darauf hingewiesen, daß es ganz undenkbar ist, daß gerade nur Paulus an diesem Punkte eine so singuläre Anschauung vertreten haben soll, während doch sonst sowohl in den Evangelien wie in

d) Die Vernichtung des Todes. Der volle Sieg und der Schlußstein des gesamten Werkes Christi liegt nach Paulus in der Vernichtung des Todes als des letzten Feindes: ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος (1 Kor 15, 26). Auch der Tod ist ja Feind des gottgewollten Lebens, seit er durch die Sünde die Macht über die totgeweihte Menschheit erhalten hat (Röm 5, 12 ff); darum muß auch er vernichtet, jede Macht und jeder Unterbau seiner Herrschaft ihm entzogen werden. Eine völlige Vernichtung des Todes wäre aber dann nicht vorhanden, wenn alle die ungezählten ἀπολλύμενοι für immer in seinen Händen und unter seiner Macht blieben. Dann wäre ja erst recht der Tod verewigt, seine Opfer noch in seiner Gewalt, und des Herrn Sieg und Erlösungswerk bliebe unvollendet auf immer. Gerade an diesem Punkte erscheint es besonders klar, wie die Lehre von einer Seinsvernichtung im Tode, von einer Verewigung der Todesmacht mit den Anschauungen des Apostels über den vollen Sieg Christi und die allseitige Vollendung des Erlösungswerkes in unerträglicher und unausgeglichener Spannung steht.

3. Kennt Paulus eine Anschauung, wonach sich aus dem himmlischen Leib der Auferstehungsleib erst entwickelt? Und: Beginnt dieser Entwicklungsprozeß erst nach dem Tode oder bereits bei Lebzeiten?

Mit der Auffassung von 2 Kor 5, 1—10 hängen auf das engste die Fragen nach dem Zwischenleib und nach dem Zeitpunkt, in dem der in Christo Gestorbene den neuen himmlischen Leib erhalten soll, zusammen. Am deutlichsten hat Döllinger[1] die Existenz einer Leiblichkeit behauptet, die als

der apostolischen Literatur das Geschick der Gottlosen ganz unzweideutig als ewige Strafe und Qual, nie aber als Seinsvernichtung bestimmt ist. Vgl. Mt 25, 41—46; Mk 9, 43 ff; Jo 3, 36; Jud 13; Offb 14, 11; 20, 10; 21, 8.

[1] Christentum und Kirche[2] 265 f. Verwandte Anschauungen bei Lutterbeck, Die neutest. Lehrbegriffe II 229 ff; Bisping, Der zweite

der Keim zu betrachten wäre, aus dem sich bei der Auferstehung der neue unsterbliche Leib entwickeln soll. Die γυμνότης, von der der Apostel spreche, sei nicht als eine absolut spirituelle Existenz der Seele ohne jedes leibliche Substrat oder Organ zu denken. „Die eine geistig-leibliche Persönlichkeit, als welche der Mensch geschaffen ist, und die Kontinuität ihres Bewußtseins, die der Seele wesentlich innewohnende Korporisationskraft oder organisierende Macht, alles dies führt notwendig zu der Vorstellung, daß die Seele zwar keinen eigentlichen Leib, wohl aber eine Hülle, eine inzwischen dessen Stelle vertretende Bekleidung habe, daß sie auch im Zwischenzustande vor der Auferstehung jenes leiblichen Organes, ohne welches ein Empfangen von Eindrücken und eine Manifestation oder Wirksamkeit nicht denkbar ist, nicht ermangle.“ [1]

Nur im Vorübergehen sei darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn der Seele wirklich die behauptete Korporisationskraft innewohnt, das Produkt derselben immer nur ein Corpus, ein Leib sein kann. Es fehlt somit jede Berechtigung, diesen Zwischenzustand in ein unbestimmtes Etwas, in eine „Hülle“ oder dgl. zu verflüchtigen. Allein 2 Kor 5, 1—10 schließt unmittelbar jede Zwischenleiblichkeit aus. Ich verweise dafür

a) auf die oben [2] gegebene Erklärung der Stelle. Danach handelt es sich für den Apostel um die Frage, ob er die Parusie erlebt oder nicht. Gestützt auf die Sicherheit der Erwartung des neuen himmlischen Leibes, entscheidet er sich

---

Brief an die Korinther[2] 57: „Hiernach scheint es, als wenn die Seelen der Gerechten bis zur allgemeinen Auferstehung nicht durchaus ohne Leib sind.“ Meßner, Lehre der Apostel 285: „Da Paulus eine rein geistige Fortdauer des Menschen überall nicht für möglich hält, so mußte er auch, wenn er durch den Tod des Einzelnen die Lebensgemeinschaft mit dem Herrn nicht unterbrochen glaubte, notwendig eine bei dem Tode schon stattfindende Verklärung der irdischen Leiblichkeit annehmen. Nehmen wir an, daß die Verklärung des Körpers schon mit dem Tode des Einzelnen beginnt, aber erst mit der Wiederkunft Christi zur Vollendung gelangt, so würden sich auch diese beiden bezeichneten Anschauungen nicht geradezu widersprechen.“

[1] Döllinger, Christentum und Kirche[2] 265.

[2] S. 94 ff.

weder für das eine noch für das andere, sondern überläßt sich völlig der Fügung Gottes in dem Gedanken, daß der Tod ihn auf jeden Fall zu seinem Herrn bringt. Aus dieser Festlegung des Gedankenganges, der im wesentlichen von Döllinger ebenso bestimmt wird, läßt sich auf keine Weise die Anschauung eines Zwischenleibes wahrscheinlich machen. Der Text selbst schließt denselben vielmehr positiv aus. Denn

b) die Beschreibung, welche Paulus von der neuen himmlischen Leiblichkeit im Gegensatz zum alten irdischen Leibe gibt, zeigt, daß durch die Bekleidung mit derselben ein dauernder Zustand geschaffen wird. Während der irdische Leib vergängliches Menschenwerk war, einem leichten, beweglichen Zelte vergleichbar, das im Augenblick errichtet und wieder abgebrochen werden kann, ist der himmlische Leib Gottes Werk und stark gefügter Bau, der ewig ist, d. h. nicht mehr abgebrochen und zerstört werden kann[1].

c) Der Begriff der γυμνότης kann nur als Leiblosigkeit verstanden werden. Erhält die Seele einen Zwischenleib, so ist sie eben wieder bekleidet. Paulus hätte dann den Zustand zwischen Tod und Parusie nicht als eine Zeit der Nacktheit bezeichnen und als etwas weniger Wünschenswertes (στενάζομεν, βαρούμενοι), trotz der nach dem Tod eintretenden Vereinigung mit Christus, empfinden können. Man darf den Gedanken des Apostels auch nicht so umdeuten, daß man sagt, was ihn mit Furcht beschwere, sei der Tod. Wir haben schon oben[2] darauf hingewiesen, daß grade der Zusammenhang unserer Stelle mit dem vorausgehenden vierten Kapitel diese Auffassung unmöglich macht. Zudem gibt Paulus in dem Satz εἴγε ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα den eigentlichen Grund an, warum er den Tod vor der Parusie vermieden sehen will. Es ist nicht Angst vor dem Sterben überhaupt, sondern der Gedanke, daß er in diesem Falle auf die volle, die ἀπολύτρωσις καὶ ὅλα τοῦ σώματος einbegreifende Frucht der Erlösung noch

[1] Vgl. Klöpper in Jahrb. f. deutsche Theol. VIII (1862) 12 f.
[2] S. 103.

warten muß. Nur diese Erklärung läßt den Worten des Apostels ihren natürlichen Sinn, wie sie anderseits keine Vorstellungen einzufügen braucht, die sonst der paulinischen Theologie völlig fremd sind[1].

d) Zur Stütze der Vorstellung von einem Zwischenleib kann auch nicht das Präsens ἔχομεν verwandt werden[2]. Denn es bedeutet, wie es grade für die ζωὴ αἰώνιος oft geschieht (vgl. Jo 3, 15; 5, 24; 6, 47 55), die Sicherheit oder Zuverlässigkeit der Erwartung. Viel eher würde diese präsentiale Fassung des Satzes für eine andere Anschauung sprechen, welche den Gedanken an den Zwischenleib dadurch beseitigt, daß sie unter Ausschaltung des Parusiegedankens die Bekleidung mit dem himmlischen Leib in den Augenblick des Todes verlegt[3].

Wenn wir sonach die bei Paulus stets in gleicher Weise festgehaltene Anschauung, nach der Parusie und Auferstehung zusammenfallen, auch gegen den Versuch sichern müssen, sie voneinander zu trennen und den Erhalt der himmlischen Leiblichkeit bereits in die Todesstunde zu verlegen, dann ist

---

[1] Löckle (Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung, Theol. Studien aus Württemberg I [1880] 43—74) sucht dadurch einen festen Boden für die Anschauung vom Zwischenleib zu gewinnen, daß er die heute allgemein aufgegebene Lesart ἐκδυσάμενοι in V. 3 bevorzugt. Aber selbst in diesem Falle würde die Verbindung mit V. 1, die Deutung auf eine vorübergehende, nicht ewige Leiblichkeit unmöglich machen. Der Grund, warum ein Zwischenleib postuliert wird, ist nach Löckle (S. 62) „die abstrakte, unbiblische Scheidung von Leib und Seele".

[2] Vgl. oben S. 99 A. 1; Simar, Theologie des hl. Paulus[2] 254.

[3] Das ist die schon oben S. 112 berührte Ansicht von Schmiedel, Korintherbriefe[2] 238 ff; s. auch Beyschlag, Neutest. Theol. II[2] 274 ff und die vorzüglich begründete Widerlegung dieser Meinung bei Titius, Paulinismus 58 ff. Auch Schmiedel muß zugeben, daß Paulus seine neue Anschauung noch nicht völlig durchgeführt habe. Wir werden vielmehr sagen müssen, daß sie überhaupt nicht vorhanden ist. Denn abgesehen davon, daß die Erklärung von 2 Kor 5, 1—10, wie sie Schmiedel gibt, unhaltbar ist, besteht bei Paulus auch nach 2 Kor ohne jede Änderung die alte Vorstellung, welche die Auferstehung mit der Parusie als gleichzeitig ansetzt; vgl. Röm 8, 23; Phil 3, 21; Kol 3, 4.

damit auch schon die zweite Frage verneint, daß nämlich der zum neuen Leibe führende Entwicklungsprozeß nicht schon während des irdischen Lebens beginnen kann. Diese bei Schmiedel[1] mehr oder weniger stark durchklingende Anschauung wird von Kabisch[2] mit grundsätzlicher Schärfe vertreten und hängt auf das engste zusammen mit seiner stofflichen, ganz im Physischen stehenden Auffassung des den Gerechtfertigten verliehenen πνεῦμα. Es bedarf in diesem Zusammenhange keiner ausführlichen Darlegung der πνεῦμα-Lehre des Apostels. Es genüge, darauf hinzuweisen, daß die ethische Bedingtheit, in der Auferstehung und Verklärung stets als Frucht und Lohn christlicher Lebensführung erscheinen, aller Mechanisierung und Materialisierung des Vorganges der σωτηρία und der Begabung mit der ζωὴ αἰώνιος spottet. Solange durch Sünde und Untreue der Geist ausgelöscht und das Heil in Frage gestellt werden kann, solange dasselbe als Lohn treu geleisteter Lebensarbeit, als Sieges- und Ruhmeskranz erscheinen kann, ist jede Auffassung prinzipiell ausgeschlossen, welche den Auferstehungsleib als Produkt einer langsamen und stetigen Entwicklung des in den Menschen hineingelegten πνεῦμα verstehen will.

Schlußwort.

Die Wiederkunft des Herrn mit Auferstehung und Gericht ist der Schlußakkord, in den sein messianisches Heilswerk wie alle Welt- und Menschengeschichte ausklingt. So lange es noch Sünde gibt, ist Christi Werk unvollendet, herrschen Tod und Satan, die in der Sünde ihre Macht wider Gott und sein Reich zur Geltung bringen. Erst mit der Wiederkunft nimmt alle gottwidrige Macht ein Ende. Dann ist das Ziel der Menschwerdung des Gottessohnes und seiner messianischen Mittlertätigkeit erreicht. Der Augenblick ist gekommen, in dem er das gewonnene Reich und sich selbst als den König dieses

[1] Korintherbriefe[2] 240.

[2] Eschatologie des Paulus 268 u. ö.

messianischen Reiches dem Vater unterwirft, damit von jetzt an nur noch sei Gott alles in allem: der gnädige Gott in den Guten, der gerechte Gott in den Bösen. Wohl ist es ein Abschluß in Gottes Macht und Kraft; dennoch ruht er auf der mitentscheidenden Willenstat freier Menschen. Allen ist die Gnade geboten, das Evangelium verkündet auf der ganzen Welt. Der aber, durch den alles vollendet wird, ist der Herr, daß es stets zu Recht bestehen wird: ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός (Eph 4, 15).

Stellenverzeichnis.

(Die Abkürzungen sind die in der „Biblischen Zeitschrift“ üblichen.)

Gn

3, 17 ff . . . 38 40

Ex

19, 11 ff 153

Dt

32, 21 125

Ps

8, 5 ff 21

Is

2, 2 . . . . . 82 f
2, 4 83
27, 13 153

Dn

2, 21 58
7, 11 ff 23
7, 13 f 83
10, 21 154

Joel

2, 1 153
2, 28 ff 82

Mich

4, 1 82

Zach

9, 14 153

3 Makk

1, 16 72

Mt

10, 22 82
13, 31 f . . . 24
13, 33 24
24, 6 82
24, 8 71
24, 12 133
24, 13 82
24, 14 . . 82 127 136
24, 17 121
24, 29 ff 120
24, 31 . . . 52 153
24, 32—39 . . . **61 f**
24, 33 120
24, 36 . . . . 48 58
24, 37 ff 119
24, 43 ff 118
24, 45 ff 118
25, 1 ff 118
25, 34 . . . . **157 f**
25, 41 ff 192
27, 52 176

Mk

9, 43 ff 192
13, 7 82
13, 8 71
13, 10 . . . 127 136
13, 13 82
13, 22 48
13, 24 ff 120
13, 33 ff 118

Lk

1, 33 82
3, 7 89
12, 16 ff 118
12, 40 118
18, 8 133
21, 8 76
21, 9 82
21, 23 71
21, 25 ff 120
23, 14 162

Jo

3, 15 195
3, 36 . . . 191
5, 24 . . . 195
5, 29 185
6, 47 195
6, 55 195
14, 2 99
14, 3 156

Apg

1, 6 f. 48
1, 7 58
2, 17 129
3, 19 127
3, 20 f 58
3, 21 127
4, 9 162
7, 60 176
9, 18 128
12, 19 162
13, 36 176
13, 46 135
17, 5 ff 145
19, 23 ff 97
24, 8 162
24, 15 185
25, 26 162
28, 18 162

Röm

1, 8 . . . 38 128
1, 13 50
1, 16 . . 87 124
1, 18 . . 88 148
1, 29 ff 29
2, 2 166
2, 5 ff 89 161 **163 f**

2, 5 . 148 149 166
2, 8 185
2, 9 f . . **190 f**
2, 11 166
2, 12 . . . . **189 f**
2, 16 . 147 152 161 170
3, 5 88
3, 6 . . 38 161 162
3, 25 f . . . . **42 f**
3, 26 76
4, 15 . . 88
4, 17 183
4, 24 . . . 153 176
5, 10 . . . 148 184
5, 12 f . 25 **37 ff** 192
5, 14 41
6, 4 . . . 167 176
6, 6 ff 163
6, 7 f . . **188**
6, 8 f . . . 153
6, 9 176
6, 16 188
6, 19 38
6, 21 188
7, 4 . . . 176 188
7, 6 167
7, 10 188
8, 1 f . . 167
8, 2 188
8, 10 f . 16 172 188
8, 11 . 16 **153** 176
183 186
8, 12 ff . . . 188
8, 14 ff . . . **149**
8, 17 . . 163 **180 f**
8, 18 f . 46 149 150
8, 18 . . 76 150
8, 19 ff . . **39 ff 120**
8, 19 . . . **38**
8, 20 f . . 16 **40**
8, 22 f 101
8, 23 . . 89 **149** 195
8, 35 f 72
8, 38 72
9, 1 ff . . . 135
9, 3 191
9, 6 123
9, 22 . . 148 184
10, 1 87
10, 7 178
10, 10 . 87
10, 18 128
11, 5 76
11, 25 f . . . **121 f**
11, 25 . . . 50 134
11, 26 f . . 94
11, 33 ff 127
12, 2 . . . 25 29 42
12, 19 148
13, 11 ff . 45 76 **85 ff** 128
13, 12 ff 148
13, 12 . . . 119 147
13, 13 . . . 29
13, 16 128
13, 20 128
14, 7 179
14, 9 178
14, 10 ff . . . 160
14, 10 . . . **163 f**
15, 19 127
15, 23 f . . 90
15, 23 127
16, 17 ff . . 17
16, 20 16

1 Kor

1, 7 f 117
1, 7 . 1 119 147 149
1, 8 f . . . . . 11 f
1, 8 76 147 159 161 166
1, 13 ff **169**
1, 20 25 26
1, 27 . . . . 25 **30**
1, 29 . . . 30
2, 4 . . 42
2, 6 ff . . . **31**
2, 6 . . . 25 30 42
2, 7 26
2, 8 25
2, 12 . . . . 25 42
2, 14 f . . . 162
3, 3 ff 12
3, 13 . 92 147 149 **150 169**
3, 18 f 42
3, 19 . . . . 25 26
3, 22 72
4, 3 ff . . 12 **161**
4, 3 147
4, 4 91
4, 5 . 76 117 **147 f** 152 161 169
4, 9 117
5, 5 12 147 159 161
5, 6 ff 29
5, 10 f 29
5, 10 . 25 26 28 42
5, 12 f 50
6, 2 25
6, 2 ff . . 31 **162 f**
6, 9 f . 25 29 76 166 **167 f**
6, 12 ff 80
6, 14 . . . . **80 ff**
7, 25 ff . . . **69 ff**
7, 26 ff 79
7, 26 . . . 12 120
7, 29 ff 13 30 **46** 74
7, 29 87
7, 31 . 25 30
7, 39 176
8, 4 . . . 25
9, 3 . . 162
9, 16 ff 165
9, 23 ff 165
10, 1 . . . . 13 50
10, 11 . 13 26 30 45 80 **82 ff** 117
10, 18 123
10, 19 ff 36
10, 20 f 33
10, 25 162
10, 27 162
11, 3 50
11, 26 . . . 13 147
11, 30 176

11, 31 f 30
11, 32 . . . . . 13 25
12, 1 50
12, 3 50
12, 31 31
13, 12 112
14, 10 25
14, 24 112
14, 30 31
15, 4 153
15, 6 176
15, 15 ff 153
15, 16 176
15, 18 176
15, 20 . 172 175 176 **178 f**
15, 21 f 183
15, 22 183
15, 23 . . 13 147 172
15, 24 ff . . 45 164
15, 26 34
15, 28 152
15, 29 . . . 55 176
15, 32 176
15, 35 ff . 105 172 176
15, 36 ff 173
15, 36 183
15, 50 25
15, 51 ff . **78 ff** 94 112
15, 51 176
15, 52 . **81 ff** 85 152 153 154 170 176
15, 54 . 99 100 108 109
15, 58 76
16, 11 31
16, 17 1
16, 22 117
16, 23 14

2 Kor

1, 6 87
1, 8 . . . . . 50 97
1, 9 176
1, 12 25
1, 13 f 14
1, 14 . 147 160 161 165
1, 22 109
2, 15 f . . 184 **191**
3, 12 ff 129
3, 13 82
4, 3 f **45**
4, 4 . . . . 31 **33**
4, 11 25
4, 14 ff 103
4, 14 . . . . 80 84
4, 16 ff 96
4, 17 150
5, 1 ff . 14 ff **94 ff 192 ff**
5, 1 . . . . **99 f**
5, 2 f . . **100 ff** 173
5, 3 . . . . **80 84**
5, 4 . . . . **108 f**
5, 5 . 15 **109** 149 172
5, 6 f . . . . **109 ff**
5, 6 191
5, 8 f . . . **112 ff**
5, 8 . . 56 157 176
5, 9 f . 15 57 159 166
5, 10 . 1 76 **116** 150 157 160 **163 f** 166 **185**
5, 14 188
5, 15 153
5, 17 42
5, 19 25
6, 2 88
6, 14 92
6, 15 . . 32 33 137
7, 10 . . . 25 188
8, 14 76
11, 3 191
12, 1 52
12, 20 f 29

Gal

1, 1 176
1, 4 . . . 28 42 72
1, 12 52
2, 2 52
2, 19 188
2, 20 163
4, 2 f 28
4, 3 . . . 25 **34 ff**
4, 4 . . . . . **28**
4, 8 f **35**
4, 9 . . . 15 **34 ff**
5, 4 190
5, 19 ff 29
5, 21 . 7 16 25 166
5, 24 167
6, 7 ff 16
6, 16 123

Eph

1, 4 25
1, 10 . . . . . **28**
1, 14 109
1, 20 f . . . 44 176
1, 21 25
2, 1 ff . . **29 43 f 189**
2, 1 188
2, 2 . . . . 25 31
2, 5 f 163
2, 5 . . . 183 188
2, 6 172
2, 7 25
2, 12 . . . . 25 28
3, 3 52
3, 9 ff 26
3, 9 26
3, 10 44
3, 11 . . . . 26 28
4, 9 178
4, 15 197
4, 30 18
4, 31 29
5, 3 f 29
5, 5 166
5, 6 89
5, 8 f 92
5, 8 . . 29 42 119
5, 16 18
6, 8 76
6, 9 166
6, 12 . . 29 **32** 42
6, 13 18
6, 16 32

Phil

1, 6 . . 17 76 147
1, 10 f. . . . 76
1, 10 . . . 159 166
1, 11 . . . 147
1, 12 ff . . 17
1, 12 . . 50
1, 19 87
1, 20 59
1, 21 ff . 107 **180 ff**
1, 21 56
1, 26 1
1, 28 . . . 88 **184**
2, 10 178
2, 12 . . 1 87 166
2, 14 f. . . . 42 92
2, 15 . . . . 25 29
2, 16 . 147 160 165
2, 17 59
3, 11 f. . **184**
3, 11 59
3, 13 ff 165
3, 20 f. 18 172
3, 20 . . . 119 147
3, 21 . . **82 172** 195
4, 5 . . . 18 117

Kol

1, 6 128
1, 13 . . 7
1, 18 172
1, 23 . . 18
2, 1 50
2, 8 . . . 25 **34 ff**
2, 13 163 183 188 189
2, 20 . 25 34 ff 188
3, 1 163
3, 3 188
3, 4 . . 1 149 195
3, 9 ff . . . 42
3, 24 f . 76
3, 25 f. . . . 166
4, 5 . . . . 18 50

1 Thess

1, 3 6
1, 7 156
1, 9 . . . . 7 156
1, 10 8 89 147 148 161
2, 2 50
2, 12 . . . . 7 25
2, 16 148
2, 19 7 8 147 160 165
3, 3 f . . . 72 120
3, 9 ff 7
3, 13 8 53 76 147 151 152 161
4, 2 ff 7
4, 12 . . . 50
4, 13 ff . . 7 **49 ff**
4, 13 176
4, 14 . . . 58 176 f
4, 15 . 80 82 85 147
4, 16 f. . . 151 172
4, 16 . **152** 154 170
4, 17 . . . 80 82 85
4, 17 ff . . . **155 ff**
5, 1 ff . . . 50 **56 ff**
5, 2 ff 119
5, 2 . . . 92 147
5, 3 72
5, 4 ff . . 92 119 148
5, 4 . . . 147 148
5, 5 92
5, 8 . . . 87 147
5, 9 f . . 184
5, 9 88
5, 10 . . . **58 ff** 177
5, 23 . 8 11 57 76 147

2 Thess

1, 3 ff 120
1, 4 ff 9 72
1, 5 25
1, 7 . 1 149 150 151
1, 8 . . . . **168 f**
1, 9 . . . . **191 f**
1, 10 . . . 147 **171**
1, 11 ff 76
2, 1 ff . . . . **60 ff**
2, 1 . . . 147 155
2, 2 . 9 **10** 11 147
2, 3 ff . . . . **136 ff**
2, 3 . . . **19 129 ff**
2, 7 19
2, 8 . . 1 18 149
2, 13 87
3, 3 . . . 32
3, 17 9

1 Tim

1, 5 7
1, 9 f 29
1, 15 25
2, 12 f. 19
3, 16 25
5, 6 188
6, 7 25
6, 13 f. 18
6, 14 . . . 1 18 149
6, 17 25

2 Tim

1, 9 ff 44
1, 10 . . . 1 18 149
1, 12 . . . 18 147
1, 18 . 18 147 160 165
2, 11 f. 163
2, 11 187
2, 17 f. . . . 10 11
3, 1 ff . . **129 ff** 139
3, 1 73
3, 2 ff 19 29
4, 1 . 149 160 165
4, 6 176
4, 7 f . . . 91 165
4, 7 . . . . **160**
4, 8 . 1 18 19 147 149
4, 10 25

Tit

2, 12 25
2, 13 1 18 119 147 149
3, 4 ff 42

Hebr

1, 6 25
1, 14 87
2, 1 ff 20
2, 5 . . . . 21 25
2, 6 ff 164

2, 14 . . . . 32 33
3, 6 20
3, 14 . . . 20
4, 1 ff . . . 20
4, 3 25
4, 10 21
5, 12 . . . 34 35
6, 5 f 27
6, 5 25
6, 11 ff . . . 20
7, 3 82
9, 9 72
9, 26 . . 25 119
9, 27 f 89
9, 28 . . . 87 147
10, 5 25
10, 25 . . 117 147
10, 26 f 168
10, 35 ff 20
10, 36 ff . . . 21
10, 37 ff . . 117
10, 39 . . . 184
11, 1 22
11, 13 . . . 22
11, 39 f 20
12, 14 . . . 22 76
12, 26 ff . . . 20
12, 28 76
12, 29 . . . 168
13, 22 22

Jak

5, 3 129

1 Petr

1, 5 129
1, 20 129
8, 18 ff 178
4, 6 178

2 Petr

3, 3 129
3, 4 . . . 176
3, 7 ff 170

Jud

13 192
18 129

Offb

1, 3 76
14, 11 192
20, 10 192
21, 8 192
22, 10 76
22, 20 14

Namenverzeichnis.

Aberle 9 38.
Ambrosiaster 59 71 75 77 103 104 115 137.
Ambrosius 137.
Aristophanes 76.
Atzberger 2 119 120 163 171 173 178.
Augustinus 32 63 123 129 ff 138 144 158.

Bachmann 31 74 162 163 170 178.
Bardenhewer 11.
Basilius 109.
Baur 27.
Belser 47 84.
Bengel 65 f.
Bernardinus a Piconio 71 156.
Beyschlag 9 73 121 128 133 134 135 153 158 f 159 179 182 184 195.
Bickell 14.
Bisping 31 47 53 75 116 144 152 156 192.
Blaß 111.
Blom 34.
Böhmer 131 132.
Bornemann 8 50 130 131 137 138 141 144 155 156 159.
Bousset 23 24 26 27 28 32 34 71 137 140.
Brückner 129.
Buhl 121.

Camus 47 48 79.
Chrysostomus 10 63 75 90 104 130 137 142 158.
Corluy 70 150.
Cornelius a Lapide 71 74 87 158.
Cornely 31 38 48 56 62 f 63 64 67 68 70 71 72 f 73 74 75 78 80 82 83 84 87 89 91 93 98 105 106 f 116 127 128 136 161 163 169 170.
Cremer 7 10 75 87 88 142 144 148 183 189.

Dähne 176 177 181.
Dalman 23 26 28.
Deißmann 1 9 43.
Delitzsch 100 179.
Diels 34 35.
Dobschütz, v. 111 128.
Döllinger 60 144 192 ff.

Erbes 131 137.
Estius 32 71 74 87 90 98 134 154 155 156.
Eusebius 20 137.
Everling 17 32 34 39.
Ewald 34.

Feine 3 7.
Felten 97.
Flatt 49.
Friedländer 137.
Fries 177.
Funk 14.

Gleiß 14.
Gloël 185.
Grafe 94.
Gregorius M. 32.
Gregory 33.
Grimm 45.
Grimm J. 142 143.
Gutjahr 54 59 63 68 f 69.

Haghebaert 50.
Harnack 33.
Haupt 94.
Heinrici 31 70 78.
Heubner 138.
Hieronymus 32 79 123.
Hilgenfeld 158.
Hoelemann 49 56 64 67 76.
Hofmann, v. 14 34 38 53 86 90 94 99 103 104 108 138.
Holl 98.
Hollmann 60 61.
Holsten 78.
Holtzmann 3 40 41 60 94 151 173 176 182 185.

Johannes 57 63 152 153 156 158.
Jülicher 60 62.
Justin 130.

Kabisch 26 39 40 94 98 148 151 154 161 162 164 167 f 182 186 187 ff 190 196.
Kellner 146.
Keppler 86.
Klöpper 32 34 36 37 49 56 59 62 94 101 104 116 173 194.
Klostermann 14.
Knabenbauer 128.

Köstlin 94 103 176 183 185.
Kraus 177.
Kühl 4 94 99 103 109 110 f 112 ff 116 174.

Lange 67.
Leo 32 118.
Lietzmann 17 29 40 41 88 124.
Lipsius 186.
Löckle 94 103 195.
Lucht 128.
Luthardt 7 51 121 123 140 178 185.
Lutterbeck 47 192.

Mackintosh 131.
Magnien 47 50 51 52 53 177.
Maier 47 75 87 93.
Meinertz 61 128.
Meßner 31 158 171 180 193.
Müller 160.
Münchmeyer 121 124 125.

Nitzsch 138.

Oecumenius 75 90.
Olshausen 138.
Opitz 101 103 121.
Origenes 137.
Otto 121 124.

Pánek 67.
Pape 10 142 161.
Pelt 138.
Pfleiderer 3 4 40 99 108 111 121 122 126 129 151 165 171 172 173 174 f 176 f 177 179 180 f 182 ff.
Plutarch 76.
Preuschen 161.

Reithmayr 122.
Rohr 70.
Rückert 49 156 ff.

Schaefer 12 17 34 40 48 51 53 54 56 68 72 73 77 87 92 98 99 101 104 ff 112 123 124 130 137 142 143 152 156 161 191.
Schanz 9.
Schmidt 60 140 156.
Schmiedel 51 71 101 111 112 ff 152 154 174 f 195 f.
Schneckenburger 34 132.
Schürer 71.
Schwartz 20.
Seisenberger 47 79 154 183.
Simar 8 32 42 44 45 137 156 173 195.
Slotemaker de Bruin 70.
Soden, v. 129.
Sokolowsky 94 100 111 174.
Spitta 34.
Stähelin 4 49 51 56 65.
Steck 49 52.
Swete 51.

Teichmann 86 94 97 98 100 102 105 111 151 152 153 154 159 163 164 165 174 176 183.
Tertullian 103 105 137.
Theodor von Mopsuestia 51.
Theodoret 51 75 104 123 130 137 158.
Theophylact 90 104.
Thomas von Aquin 32 63 134.
Titius 26 45 84 91 94 130 164 165 167 171 173 174 184 195.
Trenkle 8.

Usteri 24 45 104 176.

Volz 23 71 178.

Wagner 87 88.
Waitz 94 99 101.
Weinhart 75.
Weiß 38 41 65 87 88 99 105 124 128 131 ff 143 145 151 152 156 161 181 182.
Weizel 49 55.
Weizsäcker 9.
Wendt 3 25 182.
Wetzel 94.
Windischmann 28.
Wohlenberg 7 47 50 52 130 137 143 144 152 168.
Wrede 61.

Zahn 14 22 34 35 52 56 57 58 60.
Zezschwitz, v. 49.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

BIBLISCHE STUDIEN.

Unter Mitwirkung von Prof. Dr J. v. **BELSER** in Tübingen, Prof. Dr M. **FAULHABER** in Strassburg i. E., Prof. Dr J. **FELTEN** in Bonn, Prof. Dr G. **HOBERG** in Freiburg i. Br., Prof. Dr N. **PETERS** in Paderborn herausgegeben von Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

Es liegen vor (gr. 8°):

I. 1: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* (X u. 160) *M* 2.50

2: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* (XII u. 100) *M* 1.60

3: **Die Selbstverteidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr *J. Belser.* (VIII u. 150) *M* 3.—

4 u. 5: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr *F. Leitner.* (XIV u. 196) *M* 3.50

II. 1: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr theol. *B. Bartmann.* (X u. 164) *M* 3.20

2 u. 3: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Massorethischen Text.** Von Dr *Aug. Bludau.* (XII u. 218) *M* 4.50

4: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr *P. Vetter.* (X u. 82) *M* 2.30

III. 1: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104) *M* 2.80

2: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132) *M* 2.80

3: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht von Dr *N. Peters.* (XII u. 70) *M* 2.30

4: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtext erklärt von Dr *K. Hartung.* (VIII u. 170) *M* 4.60

IV. 1: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr *Paul Wilhelm von Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144) (Fehlt.)
Dritte Auflage als Separat-Ausgabe *M* 2.—; geb. in Leinwand *M* 2.80

2 u. 3: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* (XVI u. 220) *M* 6.—

4: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr *I. Rohr.* (XVI u. 158) *M* 3.60

V. 1: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck* S. J. (XIV u. 168) *M* 4.—

2 u. 3: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *Johann Nikel.* (XVI u. 228) *M* 5.40

4 u. 5: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184) *M* 4.40

VI. 1 u. 2: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200) *M* 4.50

3 u. 4: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184) *M* 4.—

5: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr *Jakob Royer.* (XII u. 156) *M* 3.50

VII. 1 bis 3: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *Paul Dornstetter.* (XII u. 280) *M* 6.—

4: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *Matthias Kohlhofer.* (VIII u. 144) *M* 3.—

5: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr *Aug. Bludau.* (VIII u. 146) *M* 3.20

VIII. 1: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *Alois Wurm.* (XII u. 160) *M* 3.50

2: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *Karl Miketta.* (VIII u. 120) *M* 2.60

3: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *Joseph Fischer.* (X u. 98) *M* 2.40

4: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *Heinrich Herkenne.* (VIII u. 104) *M* 2.40

IX. 1 bis 3: **Das Buch Job.** Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt von *Joseph Hontheim* S. J. (VIII u. 366) *M* 8.—

4: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Von *F. von Hummelauer* S. J. (X u. 130) *M* 3.—

5: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,** geprüft auf seine Echtheit. Von Dr theol. *Karl Henkel.* (XVI u. 90) *M* 2.40

X. 1 bis 3: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr *Max Meinertz.* (XVI u. 324) *M* 7.—

4: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr *Gottfried Hoberg.* (XIV u. 124) *M* 2.80

5: **Mariä Verkündigung.** Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Dr *Otto Bardenhewer.* (XVI u. 180) *M* 4.20

XI. 1 u. 2: **Der Judasbrief.** Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe. Von *Friedrich Maier.* (XVI u. 188) *M* 4.40

3: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr *Joh. Bapt. Hablitzel.* (VIII u. 106) *M* 2.60

4: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr *Georg Aicher.* (XVIII u. 182) *M* 4.60

5: **Ezechias und Senacherib.** Von *M. Theresia Breme,* Ursulinerin. (XX u. 134) *M* 3.20

XII. 1 u. 2: **Der Menschensohn.** Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine biblisch-theologische Untersuchung von Dr *Fritz Tillmann.* (VIII u. 182) *M* 4.50

3: **Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas.** Eine historisch-exegetische Untersuchung. Von *Peter Vogt* S. J. (XX u. 122) *M* 3.60

4: **Das alttestamentliche Zinsverbot** im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens. Von Dr *Johann Hejcl.* (VIII u. 98) *M* 2.80

5: **Textkritische Untersuchungen zum Hebräischen Ekklesiastikus.** Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Übersetzung untersucht von *Aloys Fuchs.* (XVIII u. 124) *M* 3.60

XIII. 1: **Doppelberichte im Pentateuch.** Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. Von Dr *Alfons Schulz.* (VIII u. 96) *M* 2.80

2: **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von P. *Hildebrand Höpfl* O. S. B. (X u. 222) *M* 3.40

3: **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** Eine patristisch-exegetische Studie. Von Dr *Wilhelm Homanner.* (VIII u. 124) *M* 3.—

4: **Das Hohelied.** Übersetzt und erklärt von *Joseph Hontheim* S. J. (VI u. 112) *M* 2.80

5: **St Augustins Schrift De consensu Evangelistarum** unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen. Eine biblisch-patristische Studie von Dr *Heinrich Joseph Vogels.* (VIII u. 148) *M* 4.—

XIV. 1 u. 2: **Die Wiederkunft Christi** nach den Paulinischen Briefen von Dr *Fritz Tillmann.* (VIII u. 204)

Von demselben Verfasser ist in der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Der Menschensohn.

Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde.

Eine biblisch-theologische Untersuchung.

(Biblische Studien, XII. Band, 1. u. 2. Heft.)

gr. 8° (VIII u. 182) *M* 4.50

„. . . Sicher und klar bahnt sich Tillmann seinen Weg durch den Urwald von Hypothesen zur Frage. Die gesamte Literatur angefangen von der Patristik bis zur Gegenwart wird beigezogen. Nach Tillmann liegt dem Ausdruck das aramäische בר נשא oder בר אנשא zu Grunde. Die Wurzel liegt in Dn 7, 13, wo die Bezeichnung „wie ein Menschensohn" auf den persönlichen Messias zu beziehen ist. Die Bilderreden in Henoch 36—72 führen diesen Messiastitel weiter. Durch eine Besprechung der Menschensohnstellen in den Evv unter der Gr[illegible]erung: 1. Wesen, Rechte und Beruf des Menschensohnes, 2. Der leidende und der verherrlichte Menschensohn, gelangt Tillmann zum Resultate: „Keine Menschensohnstelle entzieht sich der messianischen Deutung und die weitaus größte Zahl derselben läßt nur diese zu." Jesus hat diese Selbstbezeichnung gewählt, um einerseits göttliche Prärogativen und anderseits die Übernahme von Leiden und Tod von sich aussagen zu können. Die indirekte Art der Aussage in der dritten Person, der nur dem Schriftkundigen klare Sinn dieses Titels u. a. verliehen der Bezeichnung einen esoterischen Charakter und machten sie für die Heidenmission eines Paulus u. a. ungeeignet. — Die auch durch gewandte Darstellung ausgezeichnete Untersuchung bedeutet ein die Lösung der Probleme wesentlich förderndes, teilweise sogar abschließendes Werk."

(Biblische Zeitschrift, Freiburg 1907, 2. Heft.)

„. . . Die durch gewandte Darstellung ausgezeichnete, wissenschaftlich hochstehende, mit Wärme geschriebene Arbeit bietet auch dem Praktiker viel Anregung und Förderung."

(Katechetische Blätter, Kempten 1908, Heft 1.)

„Eine aktuelle Studie. Den Namen Menschensohn legt Jesus sich selbst am häufigsten bei, es ist sein Lieblingsname. Offenbar fand Christus in ihm das ausgedrückt, was er uns über seine Persönlichkeit zu sagen hatte. Leider hat die katholische Exegese nur wenig sich mit dem Lieblingsnamen des Herrn beschäftigt. Darum ist die neue Monographie freudigst zu begrüßen."

(Anzeigeblatt für den kath. Klerus, Paderborn 1907, Nr 6.)

220.08
B 478
39826
AUTHOR TILLMANN, FRITZ
TITLE Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen BS 14:1/2

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - COS

39826